تحرير: ربيكا بكستن و ليسا وايتنغ





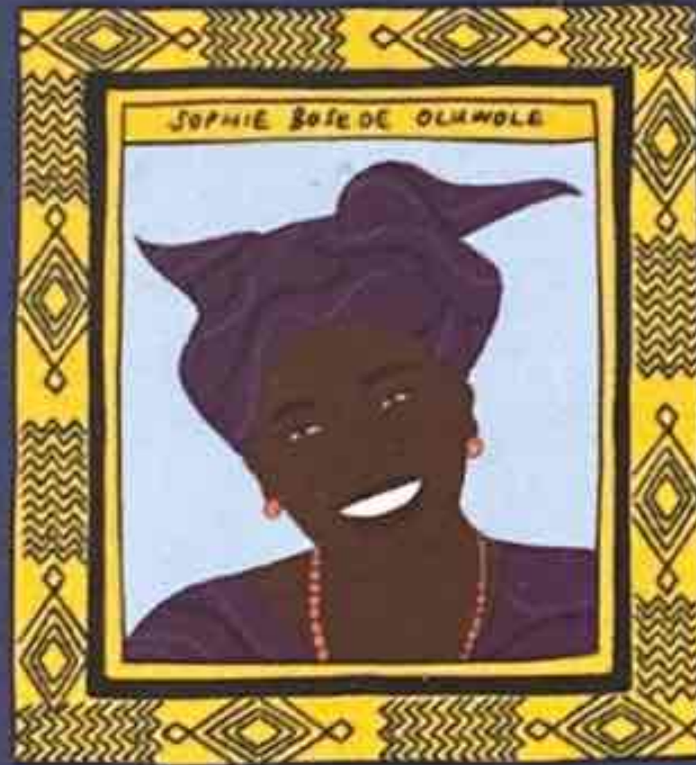


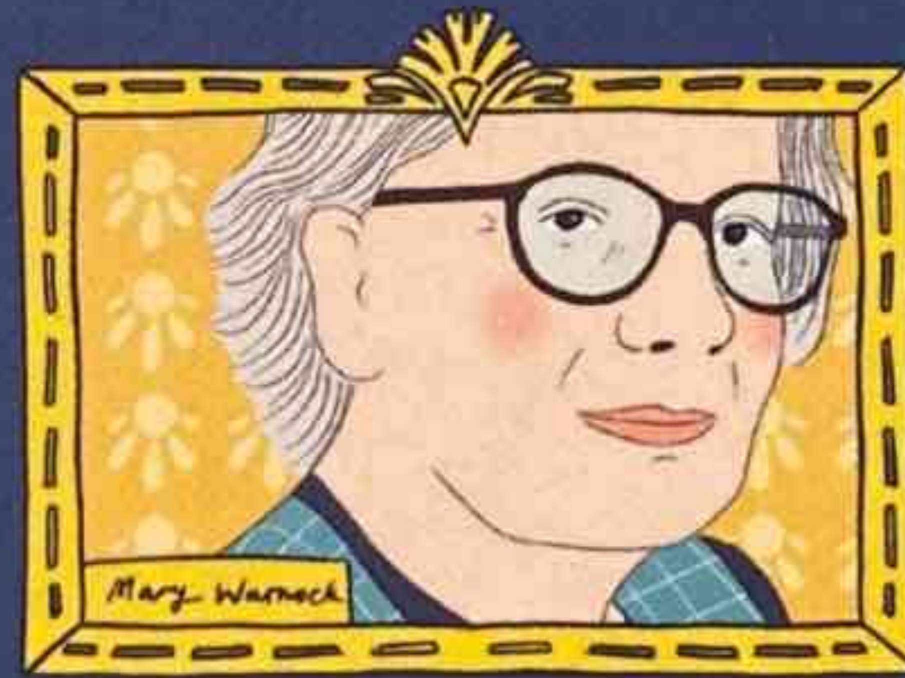


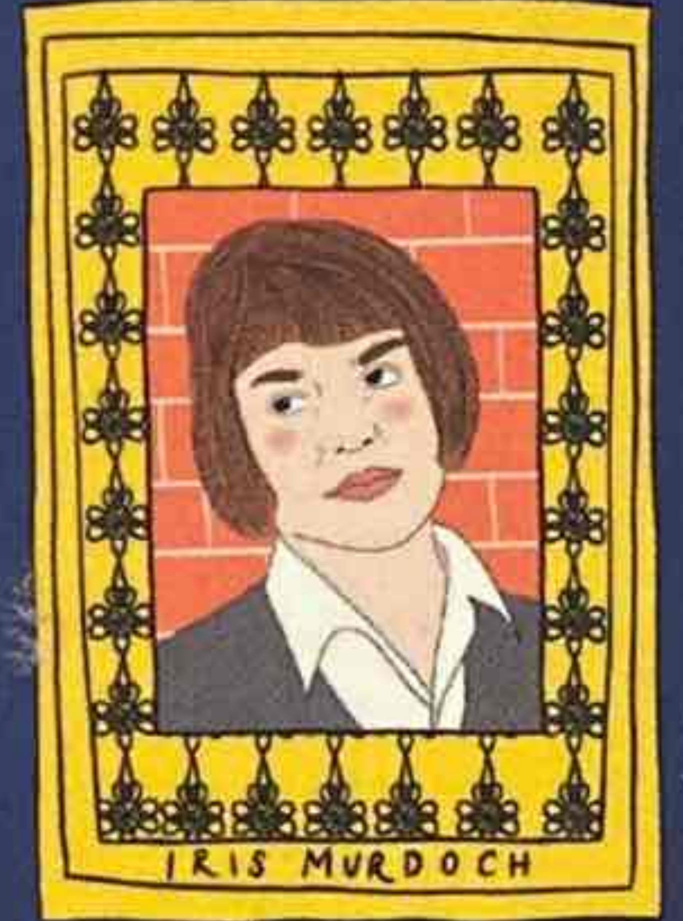
ملكات الفلسفة

سيرة النساء المهمَلات في الفلسفة .. وإرثهن









ترجمة: ناصر مصطفى أبو الهيجاء







إهداء ..

إلى شقيقاتنا

نشكر كارول إدموند على ما أَوْلَتْهُ
من دعم سخيٍّ لهذا الكتاب

قائمة المحتويات

المُقدّمة

لا يَنظـر جُلُّ الناس إلى «جمهوريَّة» أفلاطون بوصفه عملاً فلسـفيَّاً ذا نزعةٍ نسـوية. لكنْ، حـين ارتأى أفلاطون أنَّ لدى النسـاء القدرة، شأنهنَّ في ذلك شأن الرجال، على أنْ يضْطَلِعْنَ برياسة المدينة الفاضلة، فإنَّه بتفكيره هذا قد اسـتبق عصره بأَمْداءٍ بعيدة. وقَدْ حاجَج أفلاطون، من خلال شـخصيَّة سُـقراط، بأنَّه مـن المتعيَّن اصطفـاء الموهوبات واللبيبات من النسـاء للعمل حارسـاتٍ إلى جانـب الرجال من طبقة الحُرَّاس. ومن شـأن هؤلاء (الملوك الفلاسـفة) كما جرت تسميتهم، أنْ يسودوا الجمهوريَّة، مُوفِّرين للمدينة تنويراً فلسفيَّاً مثاليَّاً، فضلاً عما يجلبونه لها من الانسجام.

أما وقد مَرَّ ألفان من السـنين [بعد أنْ كتبَ أفلاطون ما كتبَ] فإنَّه قـد يحقُّ للناس أنْ يقولوا إنَّ الرجال هم الذين أنتجوا معظم الفلسـفة منذ ذلك الحين. ويبدو أنَّ النسـاء لم يُحقِّقْنَ تنبُّـؤ أفلاطون، ومُؤدَّاه إنَّ بمقدور النسـاء، أيضاً، أنْ يَكُنَّ مُفكِّرات عظيـمات، أو هذا ما تُصوِّره كتب الفلسفة المعاصرة على أقلِّ تقدير.

لم يكن تاريخ الفلسفة مُنْصِفاً في حقِّ النساء، وما على المرء إلا تقليب النظر في بعض الكتب الصادرة حديثاً حول الموضوع للتحقُّق من ذلك،

فمن الممكـــن أنْ نمثِّل على ذلك بكتاب: «الفلســـفة: مئة من المفكِّرين الأساسيين»، إذ لا يذكر الكتاب سوى اثنتين من النساء منحهما الشرف بأنْ أجلسهما على كرسيِّ الفلسفة، وهما: ماري وُلْستونكرافْتْ، وسيمون دي بوفوار. أمَّا كتاب: «عظماء الفلاسفة؛ من سُقراط إلى ألان تورِنْغْ»، فلم تشـــغل فيه أيٌّ من النساء مكاناً وسط هذه الثلَّة من الفلاسفة. وقد اضطلعت مجموعة من معاصري الفلاســـفة بتأليـــف الكتاب المذكور، أوكل لكلِّ واحد منهم تأليف فصل بعينه، وكان هؤلاء أنفسهم رجالاً. وقد أصدر آ. س. جرايلِنْجْ، إبَّانَ تأليفنا هذا الكتاب، كتاباً جديداً حمل عنواناً جريئاً، هو: «تاريخ الفلســـفة»، في حـــين لم يُعقد فيه فصل واحد حول النســـاء الفيلســـوفات. وفي حقيقـــة الأمر، إنَّ الكتـــاب يتضمَّن مُراجعةً قوامُها ثلاث صفحاتٍ ونصف حول الفلسفة النسويَّة، غير أنَّه يأتي، في ثنايا ذلك، على ذكر فيلســـوفة واحدة فقط؛ هي مارثا نوسباوم. ولا ريْبَ أن القارئ قد شرع بتلمُّس نمطيَّة قارَّة وراء ذلك.

ومـــن الأهميَّـــة أنْ نشـــير إلى أنَّ هذه الثغـــرة لا تأتي بأثر من شُـــحٍّ في الكتب التي تصدر حول الفلســـفة، بل عـــلى النقيض من ذلك، فما زالـــت وفرة مـــن النصوص الفلســـفيَّة تؤلَّف متراوحـــة ضمن نطاق عريض من الموضوعات على نحو باعث على الدهشة ومن ذلك: كتاب «لعبة الجولف والفلســـفة: دروس مســـتقاة من التعالقـــات»، وكتاب «أرسطو وآكل النمل يقصدان واشنطن»، وأخيراً، وليس آخراً على نحو أكيد، كتاب «ركوب الأمواج برفقة سارتر». بَيْد أنَّنا لا نقع إلا على نزرٍ يســـيرٍ من الكتابات التي تحتفي بالعظيمات من النِّساء الفيلسوفات، ولا يشذُّ عن هذا سوى كتاب: «نساء فَيْلَســـوفات» الذي صنَّفَتْه، منذ أكثر

من عشرين عاماً، البارونة ماري وارنَكْ، وهي نفسها فيلسوفة عظيمة.

كانت النســـاء، حقّاً، مُمَثَّلات تَمثيلاً قاصراً في عالم الفلســـفة، بل وفي معظـــم الأروقـــة الأكاديمية، ذلك أنّهـــنّ أقْصينَ، تاريخيّـــاً، من أروقة التعليم، يشهد بذلك أنَّ أوَّل أربع نســـاء حصلن على درجاتٍ جامعيَّة في المملكـــة المتحدة، تخرَّجن عام 1880 من كليَّة لندن الجامعيَّة. ليس هذا فحســـب، فقد جاءت جامعة كيمْبْرِجْ في مُؤخرة المؤسسات البريطانيَّة التي تسمح للنساء بالحصول على درجات كاملة (درجة البكالوريوس أو الماجســـتير أو الدكتوراه) وذلك عام 1948. وقـــد عنى هذا الإقصاءُ المؤسَّســـاتي أنَّ النســـاءَ أوكلت لهنَّ أدوارٌ مخصوصة في المجتمع جعلت تفكيرهن وحُرِّيَّتهنَّ في حَدَّيهما الأدنيين.

لكنَّنا الآن في عام 2019، وما من ريب أنَّ الأحوال قد تحسنت خلال القـــرن المنصرم، فهناك أعداد متزايدة من النســـاء يحصلنَ على إجازات جامعيَّة في الفلســـفة على نحـــو مُطَّرد، بل إنَّ أعداد النســـاء في المرحلة الجامعية الأولى يفـــوق أعداد الرجال في معظم الجامعـــات. بيد أننا ما زلنا نشهد لامُساواة جنْدَريَّة في النظام الهرميِّ السُّلطَوِيِّ، على الرغم مما أَشَّرنا عليه مِنْ تقدُّم، فنحن لا نقع في الأقســـام الأكاديميَّة على حضور نســـويٍّ يشارف الخمســـين بالمئة من مجموع أعضاء هيئة التدريس، فقد مثَّلت المدرِّســـات عام 2015 ما لا يتعدَّى نسبة اثنين وعشرين بالمئة من مجموع مُدَرِّسي الفلســـفة في أفضل عشريـــن جامعة. كما لم تعرف بعض فروع الفلســـفة زيادة تذكر في أعداد النساء منذ العقد السابع من القرن العشرين. وهكـــذا، فعلى الرغم مـــن أنَّ عدد الفتيـــات اللائي يُخُضْنَ مُغامرتهنَّ الأولى في غمار عالم الرجال الفلســـفيِّ يزداد بوتيرةٍ مُتَصاعدة،

فـإنَّ هذا لا ينعكس، بِداراً، على مستـوى الدرجـات الجامعيَّة العليا. أمَّـا أولئك اللائي حُزْنَ رُتبة مُحاضر أو بلغنَ رتبة الأسـتاذيَّة في قسـم الفلسـفة، فإنَّ النسبة الغالبة منهنَّ كُنَّ من النسـاء البيض، في حين أنَّ حضور سـواهنَّ من غير البيض، في أروقة الأقسـام الفلسفية، لم يزل ضعيفاً جـداً فضلاً عن أنَّ عدد مَنْ يشـغلن مَراتب عليـا مِمَّن ينتمين إلى الأقليّات يكاد يؤول إلى درجة الصِّفْر. وقد لاحظت البروفسـورة أنيتا ل. آلِنْ في مُقابلتها، في النيويورك تايمز، الموسـومة بـ«الألم والأمل لدى النساء السُّود في عالم الفلسفة»، أنَّ من يشغلن من هؤلاء الأخيرات وظيفةَ أسـتاذ مُتفرِّغ في الولايات المتحدة الأمريكية، لا يتعدَّى واحداً بالمئة من مجموع أعضاء هيئة التدريس، في حين تشـغل النساء ما نسبته سبع عشرة بالمئة.

حين كانت كلتانا تدرسـان الفلسـفة في الجامعة، أدركنا أنَّ حضور النسـاء قاصرٌ في هذا الفـرع المعرفيّ، فبينما لم يكن لكلتيْنا سـوى حفنة من المُدرِّسـات، احتلَّ الرجالُ موادَّنا الدراسيَّة منذ مئات السنين، بمن فيهم أولئك الذين يقفون أمامنا مُتصدِّرين منصَّة التدريس. ولنْ يظهرِ في أيِّ منهاج فلسفي نموذجيٍّ على الأرجح سوى قِلَّة قليلة من النساء، هذا إنْ وُجدن، في الوقت الذي يجري فيه التركيز على «طبقة القدِّيسـين الفلسفيَّة»، أيْ أفْلاطونْ، وأَرِسْطو، وديكارْتْ، وهوبْزْ، ولوكْ، وهيومْ، وروسُّـو، وكانْطْ، ومِلْ، ونيتْشِهْ، وسـارْتَرْ، وراولْزْ، وذلك على سبيل التمثيـل لا التقييد. أما المـرأة فغالباً ما تجري الإحالـة إليها على نحوٍ مُبْتَـسر، ولعل ذلك يكـون عبر الرجوع إلى أحـد نظرائها من الرجال ممَّـن عملت معـه، أو انخرطت معه في علاقـة، أو إنْ كانت محظوظة،

يجـري إدراجها بوصفها جزءاً من وحدة دراسـيَّة مفردة للحديث عن «النساء في الفلسفة». وعندما تبذل المساعي لتنويع المناهج حتى تشتمل على أصوات فلسفيَّة أخرى مهمَّة، فغالباً ما يأتي ذلك مصحوباً باحتجاجٍ إعلاميٍّ على الطلاب والمحاضرين «السُّذَّج والانفعاليين».

وعلى الرغم من هذ المُثبِّطات، فثمَّة أسـباب كثيرة تستجلب الأمل، إذ يجري العمل على قدم وسـاق في أروقة الفلسفة الأكاديميَّة لاستعادة تاريخ النساء الفيلسوفات، والتكفُّل بحفظ أصواتهن وآرائهن للأجيال اللاحقـة من المفكريـن. وتعرض السرديَّـات الجديدة التـي تنتجها «مجموعـة تاريخ الفلسـفة» و«مشروع فوكـس Vox» أعمال النسـاء الفيلسوفات، بدءاً من أوائل العصر الحديث الممتد من «1500 إلى 1800». كما تضطلع «جمعية النساء في عالم الفلسفة Swip» بعقد فعاليَّات وإعداد برامج إرشـاديَّة تقصد إلى تعزيز حضور المرأة في عالم الفلسفة في الماضي والحاضر، فضلاً عن المسـتقبل. أما «مركز تاريخ النسـاء الفيلسوفات والعالمات»، الموجـود في جامعة «بادربون» بألمانيا، فإنَّه يقيم مدرسـة صيفيَّة سـنويَّة تبصِّر الطلبة بإسهام النسـاء العظيم في تاريخ الفلسفة. كما يعمل مشروع «النسـاء بين قوسـين»، التابع لجامعـة ديرهام، على استكشـاف أعمال الأكسـفورديَّات الأربع: ماري مِدْجْـلي، وآيِرِسْ مردوخْ، وإليزابِثْ آنْسـكُمْ، وفِلِبَّافُتْ. وشـهدت هذه السـنة إصدار كتاب: «أن تصبح سـيمون دي بوفوار»، وهو مـن تأليف واحدة ممَّن ضَمَّنَّاهنَّ هذا الكتاب؛ «كيتْ كيرْكْباتْرِكْ». ولا شـكَّ أنَّ هذه الأعمال تعاونـت جمعاء على كـسر الحواجز التـي تعترض طريق النسـاء إلى عالم الفلسـفة اليوم عبر اسـتظهار حضورهنَّ العريـق في هذا الحقل؛

ففي حقيقة الأمر لقد كنَّا، نحن النساء، فَيْلَسوفاتٍ طوال الوقت.

بيدَ أنه ما زال دوننا طريق طويل لإحداث تغيُّر في المفاهيم الشعبيَّة حيال الفلسفة، فحين أعددنا الفيديو الدعائيَّ لكتابنا هذا، عمدنا إلى سُؤال عدد من الناس بأنْ يُعدِّدوا ما استطاعوا من الفلاسفة، وحين عدَّد هؤلاء أسماء المرشَّحين المعتادين، سألناهم إنْ كان بمستطاعهم أن يُسمُّوا أيّاً من النساء الفيلسوفات، فعجز هؤلاء جميعاً عن الإتيان باسم واحدة مِنْهُنَّ.

يأتي هذا الكتاب في مسعى لتغيير هذه المفاهيم. وعليه، فإنَّنا تقصَّدنا فيما يلي من صفحات تبنِّي تعريف عريض لمصطلح «الفيلسوف»، ذلك أننا نؤمن بأنَّ جانباً من السبب الكامن وراء إقصاء النساء من الحقل الفلسفي متعلِّق بأنه جرى النظر إلى العديد من هؤلاء بوصفهنَّ ناشطات أو نساء متعلِّمات وخبيرات، وقد قاد هذا إلى ترسيخ الصورة السائدة للرجل الأبيض الفيلسوف الذي يمارس الفكر من مقعده الوثير. وقد حان الوقت، عوض ذلك، أن نتبيَّن الصرامة الفكريَّة الواضحة، فضلاً عن حسِّ المُساءلة والبصيرة التي تجعل من أولئك النسوة حقيقاتٍ بلقب «فيلسوفات».


تأتي الكاتبات والشخصيَّات، اللائي مثَّلن مادة هذا الكتاب، من غير خلفيَّةٍ وغير مشربٍ ثقافيٍّ صحبة أفكارهنَّ المتفرِّدة، وتجاربهنَّ، وتواريخهنَّ، وقد غلبت على هؤلاء صفة التعقُّد والتحدِّي، وغالباً الإلهام، وكُنَّ أحياناً أُخر إشكاليَّاتٍ على نحو عميق. ومهما يكن من أَمر، فقد أَضفْنَ، جمعاوات، عُنصراً مُهمّاً في فهمنا للفلسفة، ولا بدَّ أنَّ القارئ قد سمع ببعضهنَّ، أو لعلَّه درسهنَّ، في حين يواجه بعضهن الآخر لأول

مرَّة في ثنايا هذا الكتاب. ويستطيع القارئ التصرُّف في قراءة الكتاب كما يحلو له، وذلك بانتقاء الفصول التي تستثير اهتمامه، أو أنْ يعمد إلى قراءة الكتاب متسلسلاً، فالخَيار له. وممَّا لا شكَّ فيه أنه لم يكن بمقدورنا تضمين عدد كبير من النساء الفيلسوفات في هذا الكتاب، غير أنه بِمُكْنَة القارئ أنْ يعثر على قائمة من النساء الفيلسوفات الأخريات في آخر الكتاب في مُلْحق أسميناه «ثُلَّة أخرى من النساء الفيلسوفات». ونستحثُّ القارئ على استكشاف حَيَوات هؤلاء وأعمالهنَّ بنفسه.

وهكذا، إنْ كان للقارئ عناية بالنساء وأفكارهنَّ، فإنَّ هذا الكتاب سيعينه على أنْ يحقِّق المعرفة بغير فيلسوفة من مَلِكاتِ الفَلْسَفَة اللائي أسهمن في تاريخ العالم الفكري الخصيب، ونأمَلُ أن يكون القارئ قَدْ سَعِد بمعرفة هذه الكوكبة من النساء مثلما سعدنا.

رِبيكا و ليسا

لندن، 2019



دَيوتيما

(400 قبل الميلاد)

بقلم: زوي أَليوزي (Zoi Aliozi)

ربــما يدهش بعضُ القُرَّاء إذا علم أنَّ أفلاطون، الذي يُنظر إليه غالباً بوصفه الأبَ المؤسِّس للفلسفة، قَدْ ضمَّن امرأة في واحدة من محاوراته، بل جعلها واحدةً من شخصيَّاته الرئيســيَّة. فنقاشاته مع دَيوتيما المَنْتِنيَّة (Mantinea؛ باليونانية «Μαντίνεια») حول طبيعة الحبِّ والجمال خلَّدتها واحدة من أعماله الشهيرة الموســومة بـ«المأدبة». بيد أن هذه الشخصيَّة تبقى لغــزاً، بوجود من يُحاجِج، وهم كُثر، بأنَّها غير موجودة ألْبَتَّة. وقد عملت هذه الأحجية العسيرة على حجب كثيرٍ مِمَّا يمكن أن تكون دَيوتيما قد أســهمت به في تاريخ الأفكار؛ ذلك الإســهام الــذي لم يجر تقديره ولا فهمه على نحوٍ تــامٍّ حتى اللحظة، فقد بقيــت تعاليمُها، إنْ كانت تعاليمها حقَّاً، ذاتَ قيمة على امتداد 2000 سنة.

وكانت دَيوتيما واحدة من بضع نســاء ظهرن في محاورات أفلاطون، وثمَّة أخرى هي «آسْباسِيا» (Aspasia) القادمة من «مايْلِتَسْ» (Miletus)، التي ظهرت في محاورة مِنِكْسينُسْ (Menexenus)، بيد أنَّ كلتا الشخصيتين؛

دَيوتيما وآسْباسِيا، لم تظهرا في المحاورة بضمير المُتكلِّم، وإنما أعاد سقراط سرد حواراته السالفة معهما على مسامع مُحاوريه من الرجال. فضلاً عن ذلك، يُعتقَد أنَّ طائفة من النســاء تَتلمَذْن عــلى أفلاطون، وقد برزت من هــؤلاء «آكسْــيوثِيا» (Axiothea) من فِيُس (Phlius)، و«لاسْــثِنْيا» (Lastheneia) من مَنْتِنيا.

حــين نتملّى تأثير دَيوتيما المحتمل على قامة كبيرة من قامات المُعْتمد الفلســفي، فربَّما نتســاءل عن ســبب تجاهلها على نحوٍ مــا من جانب الأكاديميين، حين أَسْطَرَها هؤلاء بما يتجاوز اعتبارَها شخصيَّة تاريخيَّة، إذْ يرى بعضهم أنَّ أفلاطون اختلق هذه الشخصيَّة أداةً أدبيَّة ليمثِّل على «الفيلســوف» بأل التعريف. في حين ذهب بعض آخر إلى أن أفلاطون اجــترح هذه الطريقة بقصد تكييف أســلوبه الحجاجي على نحو يلائم محاوره الرئيسي في محاورة المأدبة؛ «أغاثون» (Agathon). وكما نوَّه سقراط في محاورة فيدروس (Phaedrus): كي يمتلك المرء قوَّة الكلام يتعيَّنُ عليه أنْ يعرف كيف يتملَّك نفســه، ولكي يقوم بذلك على نحو سديد يتعيَّن عليه أن يكون على دراية بنفس محاوره. وهكذا، ربما كان امتلاكه شريكةً في محاورته طريقة لجعل موقفه الحجاجي أكثر إقناعاً.

وقد شرع الأكاديميــون، كما فعلت ماري إيلــين ويث، في كتابها: تاريخ النساء الفيلسوفات (نشر عام 1987) بالاعتراف بـدَيوتيما بوصفها شــخصيَّة تاريخيَّة. ولا نمتلك كثرة من الأسباب تجعلنا، ربما، نتشارك هؤلاء الرأيَ ذاته؛ ففي حقيقة الأمر ما من دليل قطعيٍّ على أنَّ فيلسوفة تُدعــى دَيوتيما قد زارت أثينا، وأنها التقت ســقراط ولقَّنته الفلســفة، ومع ذلك فإنَّنــا نعرف أن جُلَّ الشــخصيَّات في محــاورات أَفلاطون

كانت شـــخصيَّات حقيقيَّة، ولعلَّ ذلك، اســتصحاباً، يجعل من وجود دَيوتيــما أمراً ممكناً. كما يعتقد بعض الباحثين أنَّ ســقراط ســعى، ربَّما، إلى اســتحصال آراء نســاء أخريات كما هو الشــأن في محاورة مينون، التــي يحيل فيها عــلى تلقِّيه نصائــح الحكماء من الرجال والنســاء على السَّــواء، ما يوحي بأنَّ تَحدُّثه إلى امرأةٍ، مثل دَيوتيما، حول طبيعة الحبِّ ربَّما يكون احتمالاً قائماً بصورةٍ ما. ليس هذا فحســب، فلعلنا نتســاءَل إذا لم تكــن المزاعــم، التي تجعل من هــذه الأَخيرة شــخصيَّة خياليَّة، متأتِّيةً من التشــكيك بإمكان وجود امرأة بهذه السَّويَّة الفكريَّة الرفيعة في اليونان القديمة.

مهــما يكنْ من أمر، إذا كانت دَيوتيما مــن نتاج مُخيِّلة أفلاطون، فإنَّها تســتحقُّ، على الرغم من ذلك، الاعتراف بها بوصفها امرأة ذات أهميَّة في تاريخ الفلســفة؛ فقد كان لصوتها، ســواء كانت شــخصيَّة مختلَقة أم حقيقيَّة، تأثيرٌ قويٌّ في الســجالات التي عقدها ســقراط، واستتباعاً تأثيرٌ في تاريخ الفلســفة كــما نعرفه. وعليه، ليس شــاغلنا الأقصى هنا التحقُّق من وجــود دَيوتيما أو عدمه. ولنعترف، عند هذه اللحظة وعلى نحوٍ صريح بأنَّ أوَّلَ فيلسوفة من ملكاتنا الفيلسوفات تنطوي على شيءٍ من الإلغاز.

تلعب شــخصيَّة دَيوتيما، كما أشرنا، دوراً مهمّاً في محاورة أفلاطون؛ المأدبة، المتضمِّنة كل ما نعرفه عن الفلســفة المنسوبة إليها. كانت المأدبة اجتماعاً لمجموعة من الرجال ينخرطون في نقاش موضوعات فلســفيَّة مختلفة، وعادة ما يجري ذلك عقب مأدبة ومجلس شراب. ومع ذلك، فقد كان هناك اختلاف جوهري واحد في مأدبة أفلاطون: حضرت في المأدبة

امرأة تمتعت أفكارها بوضع مكافئ لأفكار المفكرين الذكران الواردين في النــص. وطلــبَ المضيف؛ أغاثــون، من شــخوص المأدبة الإدلاء بحديثهم حول معنى الحب. يصرِّح ســقراط، بعد أن استمع إلى حجج محاوريه، بأنَّه درس «فلســفة الحب» على دَيوتيما من مَنْتِنِيا، واصفاً إياها بأنها امرأة حكيمة وفيلسوفة وكاهنة. وزعم، لدى تقديمها، بأنها تكهَّنت بحلول وباء الطاعون في أثينا، وأنها نجحت في تأخيره من خلال إرشاد المواطنين لتقديم الأضحيات وممارســة الطقوس الشــعائريَّة. وعليه، لطالما تعالقت شــخصيَّة دَيوتيما مع التنبؤ والكهانة. وبينما ساق سقراط ذلك دليلاً على علــو مرتبتها الفكريَّة، احتجَّ بعــض آخر بالدليل عينه للتقليــل من علو كعبها المعــرفي في حقل الحكمة الأرضيَّة قياســاً على الآخريــن ممن كانوا حاضرين. يذكر ســقراط أنه نهل العلم من حكمة دَيوتيــما العظيمة زاعــماً أنها أولجته، شــابَّاً، فيما بات يُعــرف بالطريقة السقراطيَّة؛ وهي محاورة سجاليَّة تشتمل على طرح سلسلة من الأسئلة عــلى أحد المحاورين حول رأيه أو تعريفه لموضــوع بعينه، ما قد يفضي إلى مقاربة بديلة. ويفيد هذا، بصورة ما، أن دَيوتيما أرشــدت ســقراط إلى أعظم إسهاماته الفلسفيَّة، أي منهجيته.

يواصل ســقراط اســتعراض اجتماعاته مع دَيوتيما حين كان طالباً حديث السن. يُجمل ســقراط، في هذا الســياق، تعاليمها حول نظرية الجمال، ويســتعرض، فيما يســتعرض، ســلَّم دَيوتيما أو «سلَّم الحب»؛ العنوان الذي اشــتهرت به المحاورة. يضع هذا السلَّم الرغبة والشهوة الموجهة للجسد الجذَّاب في أسفل السُّلَّم، ما يفضي إلى الإعلاء من مرتبة المثال الجمالي «Form of Beauty» الذي يمثل أعلى درجة في السلَّم المذكور.

ويتكوَّن سُلَّمُ الحُبِّ من ستِّ درجات؛ أولاً: حُبُّ جسد شخص بعينه. ثانياً: حُبُّ الأجساد الجميلة جميعها. ثالثاً: حُبُّ الجمال الذي تتوافر عليه الروح. رابعاً: حُبُّ المُؤسسات العامَّة الجميلة. خامساً: حُبُّ المعرفة عامَّة. وسادساً: سيفضي هذا إلى أن يطوِّر العاشق حُبّاً للجمال بذاته، وهو ما تصبغه دَيوتيما بـ«الانغماس في بحر شاسع من الجمال»، إذْ يستجلبُ تقدير الجمال بذاته السمة الأخلاقيَّة للفضيلة. وتستكمل ديوتيما كلامها قائلة: إنَّ من يُطوِّر حُبّاً للجمال بذاته «سيخلق عدداً عديداً من الأفكار والمفاهيم العادلة والنبيلة في حُبٍّ للحكمة لا يُحدُّ، حتى يكبر ويشتدَّ على هذا الشاطِئ، حينها تنكشف له الرؤيا -أخيراً- عن علم بعينه؛ هو علم الجمال العام في كلِّ مكان. لذلك، فإن تقدير الجمال يستلزم تجاوز التمظهرات، وتعلم القبض، عوض ذلك، على فكرة الجمال المجرَّدة.

يرتبط هذا النقاش -عن كثب- بنظريَّة أفلاطون الشهيرة عن عالم المُثُل، فقد حاجَج أَفلاطون، خلال العديد من مُحاوراته، بأنَّ المُثُل هي الجوهر غير الفيزيقي للأشياء القائمة في العالم الفيزيقي المُتغيِّر. وعليه، فقد اعتقد أَفلاطون أنه لا يمكننا تحقيق المعرفة بالأشياء في العالم الفيزيقيِّ لكونها مُحاكاةً صرفة لعالم المُثُل الخالد، ومن المُتوجب على المرء، لتحقيق المعرفة بما هي شيء مُغاير للآراء، أنْ ينأى عن عالم المحسوسات والظلال، ويتجه إلى عالم المُثُل التي يتمثَّل أهمُّها في «مثال الخير». وليس من الواضح إذا ما كان الخير «مثالاً» على نحو ما هو الأمر في المُثُل الأخرى كمثال الجمال أو العدالة. وعوض ذلك، يُخبرنا أفلاطون (في الجمهوريَّة) بأنَّ مثال الخير «يتعدَّى إلى ما وراء الوجود المادِّي»،

ويجعل الأشـياء جميعها معقولة. ويُمثِّل أليغوريا الكهف أشهر إيضاح لهذه المسألة.

مهما يكن من أَمر، ليـس بيِّناً إنْ كان تصوُّر دَيوتيما للخير أو الجميل مُماثـل للتصوُر الأفلاطونيِّ؛ فهي لا تقول بأنَّ الجميل غاية في ذاته، وإنَّما وسـيلة لما هو أسمى. إنَّه تحقيق لنوع ما من التكاثُر، ومَجاز نحو الخلود. تشرح دَيوتيما هذه المسألة عبر مناقشـتها للحَبَل؛ فعندما سألها سقراط مـا هو غرض الحُـبِّ؟ تجيب: «إنَّـه الولادة فيما هو جميـل، في النفس كما في الجسـد». وحين قال لها سـقراط إنه لا يفهم مـا تقول، أجابته: «كلُّ الكائنات البشريَّة حبالى، يا سقراط، في النفس والجسد، وحين نبلغ مرحلـة النضج من الطبيعي أنْ تحدونا الرغبـة في الولادة». من المُتعيَّن علينـا أنْ نلاحظ أنَّ دَيوتيـما لا تُحيل، دائماً، إلى الحَبَـل تبعاً للمحمول التقليـدي، وإنما تتحدَّث عنه بما هو جزءٌ مـن تكاثُر الأفكار كما البشر، إذ يسـعى مَنْ يحمل في الجسد إلى شريك يُنجبُ منه وَلداً ويصنعُ وريثاً. أمَّا مَنْ يَحملُ في العقل، فإنَّه يبحثُ عمَّنْ يستطيع أنْ يتشارك معه المعرفة والفضيلـة. وتتابع دَيوتيما القول: إنَّ مـن يُفكِّر في هوميروس وهزيود وغيرهما من عظماء الشـعراء، يُؤْثر ألا يكون أطفاله من البشر العاديين، فمنْ ذا الذي لا يُحاكيهم في إنجاب أطفال مثل أطفالهم «أعمالهم»، الذين خلَّدوا ذكراهم ومنحوهـم المجدَ الأبديَّ؟ فالشـكل أو المثال المُطلق للخلود يتحقَّق عبر مشاركة الآخرين بالأفكار ومنحها لهم، واستتباعاً في خلق ذُرِّيَّة فكريَّة كما يفعل هوميروس وهزيود.

تعتقـد ديوتيـما أنَّ هذا الشـكل مـن التكاثر هو غـرض الجمال. كما وضعت ذلـك ماري أَلِـنْ وايثْ: «فـإنَّ الخير، وفقاً لـديوتيما،

هو خير أنـــانيٌّ، ذلك أنَّ خير المرء ماثل في امتـــلاك الخلود بإعادة إنتاج نفســـه عبر فكرة الجميل». وعليه، فإنَّ الخـــير، فيما يبدو، لا ينطوي على خير.

وهكذا، ما الذي يتوجَّب علينـــا تعلُّمه من لغز ديوتيما المُنْحدرة من مَنْتِنِيا؟ يدرك سُـــقراط لدى مناقشـــة أفكارها جهله، فضلاً عن رغبته بالتعلُّـــم من حكمتها الناصعة، فهي تقول بثقـــة ظاهرة خلال تحاورها مع ســـقراط: «قطعاً أنا على حقٍّ»، كما تُؤكِّد عجزه عن مُواكبة حُجَّتها. أما حين سألها سقراط قائلاً: أيا ديوتيما، يا حكيمة الحكماء، هل ما تقولينه صحيح حقّاً؟ فإنه يذكر أنها قالت مثل سفسطائي مُتمرِّس: «تستطيع أن تكون مُتيقناً من ذلك يا سقراط».

إنَّ حضور مثل هذه المرأة القويَّة، في مثل ذلك الوقت المُهمِّ في تاريخ الفلســـفة، يجب أنْ يكون بمثابة نداء للفيلســـوفات من النســـاء في كلِّ مكان. وســـواء كانت شخصيَّة مُتخيَّلة أم لا، فإنَّ الأفكار المنسوبة إليها ذات أَهميَّة معتبرة، ومن المُتوجَّب علينا أنْ نبذل وُســـعنا لشـــقِّ الطريق أَمام مـــا اجترحتْهُ من ثقة وفكر، حتى ونحن نُحـــاور واحداً من الآباء المُؤسِّسين للفلسفة.



بانْ تجو

(45-120م)

بقلم: إيفا كِتْ وا مانْ (Eva Kit Wah Man)

ربـما تكـون بـانْ تجـو(*) أعظـم مثقَّفة عرفهـا تاريخ الصـين القديم. وتظهر تْجو، في سـيرتها المبتسرة رفقة سـت عـشرة أُخْريات من بنات جنسـها، بوصفها زوجة كاو شيشـو في المجموعة المسمَّـاة «سِرُّ النسـاء المتفرِّدات» من كتاب «هـان» اللاحق. وقد ولدت بانْ في السَـنوات الأولى من عهد سلالة هانْ الشرقيَّة (25-220م)، وكانت ابنة الكاتب والمؤرخ الشَّهير بانْ بْياوْ (3-54م)، والأخت الصغرى للجنرال والديبلوماسي؛ بانْ تْشـاوْ (32-102م)، والمؤرخ بـانْ جو (32-92م). وكانت قد اقترنت بـكاوْ شيشـو، وهي ابنة لأربع عشرة سنة. وحين مات هذا الأَخير شابّاً رفضت الزواج مرة أخرى التزاماً بتقاليد الترمُّل التي تُعلي من شأن العفَّة. وهكذا، فإنَّ بانْ تصرَّفت بما يتواءَم مع منزلتها، وبما يتماشـى مع أعراف ذلك العصر ومعاييره. وتمثَّل الإنجاز الأكبر في مسيرة بانْ المبهرة بإسـهامها في كتاب هانْ، وهو مصنَّف تاريخي يغطِّي

(*) تُعرف «بانْ تْجو» فـي عالم الأدب الصيني بالاسم البديل «بانْ واي جي» (Ban Hui-ji) وباللقب «ساو تاكيو» (Cao Dagu) - (المراجع).

سيرة الأباطرة الاثني عشر، من الإمبراطور غاوزو إلى الإمبراطور بينغْ، أولئك الأباطرة الذين امتدَّت فترة حكمهم إلى ثلاث مِئويَّاتٍ من عهد سـلالة هان الغربيَّة التي سبقت سـلالة هانْ الشرقيَّة. وكان والد بانْ؛ بـانْ بياوْ، هو مـن شرع في تصنيف كتاب هان، واسـتأنف العمل فيه شـقيقها «بان جو» الذي قضى قبل أن يفرغ مـن إتمامه. وإذْ عُرف عن «تبحُّرها المعرفي وموهبتها الفائقة»، فإنَّ الإمبراطور «هي»؛ من سـلالة هانْ الشرقيَّة، طلـب إليها أنْ تُتمَّ الكتاب. كما اسـتُدْعيت إلى القصر، في الوقت نفسه، لتُقدِّم إرشادات في آداب السلوك للإمبراطورة، فضلاً عن مَحْظِيَّـات القصر. وقد كتبت بانْ قصائد قصصيَّة، وخطباً احتفاليَّة، وعبارات نقشـيَّة، ونصوصاً تأبينيَّة، ومناظـرات، وشروحاً، ومراثي، ومقالات، وغير ذلك من أجناس الكتابة حتى وافاها الأجل في سِـنِيِّ شيخوختها.

حازت بـانْ مكانةً مُتفـرِّدة في التاريـخ الصينـي القديم، وليس ذلك لمعرفتهـا المتعلقة بما يُشـكِّلُ الأنوثة المثاليَّـة، وكتابتها القاصدة إلى تأديب نسـاء الطبقة العليا وحَسْـب، وإنَّما لِعِفَّتهـا أيضاً التي كان لها تأثير تاريخي وفلسـفي كبير. وقـد عُدَّت، بعامَّة، رائـدة في تعليم الإناث، ومثالاً تحتذيه النسـاء الصينيَّات، إذ تلقَّـى العلماءُ التقليديون (الصينيون والكوريون واليابانيون) نصوصَها مثل: «دروس للنساء»، و«رابسـودي حول رحلة شرقيَّة»، والرسائل المسـتوحاة من حياتها، باستحسـان كبير، ولاسـيما إبَّان سـلالة تشـينْغْ المُتأخِّرة. مهما يكنْ من أَمر، حين التقى الغرب بالشرق، وبات هذا الأخير موضوعاً للبحث الغـربي في القرن العشرين، فإنَّ آراء العلماء التقليديين الذين أثنوا عليها

بـما هي رائدة في تعليم الإناث، قد بـدأت بالتطوُّر، وجرى تقييمُ أهميَّة بانْ من جديد. فعلى سـبيل المثال، وصفت حركـةُ تحرير المرأة بانْ بأنَّها عدوَّة لقضيَّة المرأة خلال أواخر عهد تشـينغ وأوائل الحقبة الجمهوريَّة، في حين توسَّـطت مواقف أكثر حياديَّة، فما رأتْهـا بطلةً أو شرِّيرةً، وإنَّما مُدوِّنة موثوقة سـجَّلتْ الآراء التقليديَّة المُتعلِّقة بالعلاقة بين الجنسين، إلى جانب آداب السـلوك التي يجدر بالنساء تمثُّلها. وتعكس هذه الآراء (رفقة ثناء العلـماء المذكورين آنفاً على بانْ) انشـغالاً متنامياً في الوقت الحاضر في دراسات النوع الاجتماعي الصينيَّة بعامَّة.

ومما لا ريـب فيه، أنَّ «دروس للنسـاء» هو أكثر أعـمال بانْ أهميَّة وأَبْلغهُا أثراً، ولَمَّا كان أوَّل نصٍّ مكتمل صنَّفته بانْ حول تعليم الإناث، فمن المرجَّح أنه كتب في عام 106م حين كانت في الواحدة والسـتين من عمرها. وقد أورِد النصُّ في السيرة الذاتيَّة المُكرَّسة لـبانْ في كتاب هانْ اللاحق، ويتألَّف من سبعة فصول قصيرة تشتمل على سَبْعة موضوعات هي: الطاعة، والزوج والزوجة، والاحترام واليقظة، والسمات الأنثويَّة، والإخلاص الصادق، والطاعة المطلقة التي لا يسـاورها شك، والوئام مع الأطفال من أبناء الأَصهار. ويتناول النصُّ الكيفيَّة التي تُقيم بها المرأة علاقتها السليمة بالآخرين من الأسرة، فضلاً عن الكيفيَّة التي تحافظ بها على شرفها وسمعتها في المجتمع. وتُعرب بانْ في مقدمة الكتاب الوجيزة عن امتنانها لوالدها صاحب المعرفة الواسـعة، ولأمهـا المتحضِّرة، لما حَبَاها من تعليم وتدريب، فتقـول: إنَّ تعليمها مكَّنها من أنْ تتجاوز، بنجاح، خشيتَها من إلحاق العار بأبويها، أو خلقَ متاعب لأقارب زوجها. وبعد أن تزعم بأنها ما عادت لديها أية مخاوف بشـأن ابنها، فقد شـبَّ

وانضوى في مهنة رسـميَّة، تكتب بانْ بأنّ قلقهـا الوحيد الباقي يتَّصل بناتها (لا بناتها حصراً ولزومـاً، وإنما بنات عائلتها أيضاً) اللائي بلغن سـن الزواج. وهكذا، كان غرضُ بانْ من وضع هذه الفصول السبعة من التعليمات تَزْويدَ بناتها بالإرشادات لتحقيق الوئام المنزلي، وأنْ يَحْيَيْنَ حيـاةً فُضلى حالما يَلِجْنَ البيئة المعادية لعوائل أزواجهنَّ. فقد عُدَّ انعدام الاحترام، والاتهامات، والمشاجرات، والمواجهات العلنيَّة، أمراً حتميّاً، لا سـيَّما إذا عَسُرَ على الزوجـة البقاء في وضعيتهـا الملائمة؛ ألا وهي الخضوع التّام. وتتبدَّى العلاقةُ بين الـزوج وقرينته الموضوعَ الأهمَّ في كتاب «دروس للنسـاء». فـ«الين» و«اليانغ»، بـما هما المبدآن المطلقان للسـماء والأرض، هما الأسـاس في الكيفيَّة التي تُعرَّف بها العلاقة بين الزوج والزوجة، إذ يمثِّل الرجل «اليانغ»؛ وسمته الصلابة، واستتباعاً فإنَّ الرجل يُكرَّم بسـبب قُوَّته. أما المرأة فتجسِّـد «اليـين»؛ ووظيفته الخضـوع، ولذا فإن المـرأة تُقدَّر بسـبب لينها. وهكذا، يقـوم النظام الطبيعي في التفاعل بـين «اليين» و«اليانغ»، أساسـاً، على تَحكُّم اليانغ باليين، وقيام الأخير بخدمة الأول، ما يضفي الشرعيَّة على الأخلاقيَّات الزوجيَّة القائمة على خضوع النساء للرجال واضطلاعهنَّ بخدمتهم.

مهما يكن مـن أمر، عندما نركِّز عـلى التعاليم الأخلاقيَّـة المتعلِّقة بالكيفيَّـة التي يتعـينَّ على المرأة أن تخـدم بها زوجهـا، وتقوم كذلك بتصنيـف وصايا بـانْ بوصفها فضائل نسـويَّة كونفوشيوسـيَّة، فإننا قد نغفل عن تَعقُّد العلاقات في الحياة الأسريَّة، أو نَغْلو في تبسيط التفاعل بين الجنسين حين نحصره في هيمنة الرجل على المرأة، ولا سيَّما إذا أخذنا في الاعتبـار المشـابهة القائمة بين اليـين واليانغ. ولنأخـذ لذلك مثلاً

من تعاليم بانْ التي ترى أنَّ أهم مبدأين في ســلوك الزوجة هما الاحترام والطاعــة. ومع ذلك فإنَّهــا وإنْ كانت تعتمدُ المعجــم المرتبط تقليديّاً بالأنوثــة حين تفصِّل الحديث في مبادئ التعليمات (مثل صفة الضعف، واللين، والضَّعــة، والمطواعيَّة) فمن المثير للاهتمام أنْ نرى الكيفيَّة التي تصف بها، في الحقيقة، الأسباب العمليَّة للتقيُّد بهذهِ المبادئ: فهي تُحدِّد، مثلاً، أنَّ منشأ انعدام الاحترام يتأتَّى من عادة بقاء الزوجين قريبين قرباً كبيراً من بعضهما. كما تضيف أنَّ الاتهامات والمشاجرات التي تحدث في الشــؤون العائليَّة تنشأ من الكلام الفظِّ والمعوج. ونرى هنا أنَّ التوصية بالاحترام والإذعان مُتأتِّية ممَّا لمســته بانْ في واقع الحياة الزوجيَّة، وليس صادراً عن شكل من أشــكال الاستنتاج السلوكي والأخلاقي. يوحي ذلك بتفسير بديل، يتوافق مع تصريح بانْ نفسها في المقدمة التي صدَّرت بها كتابها؛ ومؤدَّاه أنَّ مقصدها من وضع الكتاب كائن في تزويج الأغرار من الزوجات بعدَّة البقاء الضرورية في الحياة الزوجيَّة. وبهذا المعنى، من المثير للاهتمام النظر في الفصلين الأخيرين من كتاب «دروس للنســاء»؛ وهما يتحدَّثان عن كيفيَّة التعايش مــع الحمو والحماة فضلاً عن الذكور والإناث من الأصهار. وكلا الفصلين يشــتمل على عبــارات مَدارُها مقولة: «لا أَحَدَ يســلم من العيوب». ومن ذلك «ما تقوله الحماة يمكن أن يكون خطــأ». بل إنَّ بانْ تُصرِّح بأنَّه مــن الممكن أن تكون العيوب والأخطاء التــي تصدر عن الكنَّة غــير ملحوظة ألبتَّــة إذا كانت هذه الأخــيرة قادرة على العيش في وئام مع أفراد عائلة زوجها. ويُبرهن هذا عــلى أن التحدِّي الذي تواجهه الزوجة فيما خــصَّ أسرة زوجها يتعلَّق أساساً بانخراطها في متاهة العلاقات البشريَّة المعقَّدة في منزل الأصهار.

كما أنّ بانْ تؤكِّد أنّ لدى الزوجات إحساسَهنَّ بالصواب والخطأ، وإنْ رأَت في إنفاذ حكمهنَّ أمراً خطراً حين يكنَّ مقهورات بالكلِّية. وعليه، فمن المنطقي، بصورة ما، أن نعتقد بأنَّ الغرض الرئيس من كتابات بانْ يتمثَّل في تزويد عرائس المستقبل بمجموعة من المهارات اللازمة للنجاة في بيئة عدائيَّة؛ هي منزل الأصهار، إذ يُنظر إلى التكيُّف، عوض المواجهة الصريحة، على أنه طريقة ملائمة سياسياً للتَّعامل مع الأقوياء من أولي الأَمر.

ينصُّ المتن الكونفوشيوسيُّ على أنَّ ترتيب العائلة يأتي في المحل الأوَّل، وعندها فقط يمكن حكم الدولة. وعليه، فقد وضِعت لوائح صارمة للعلاقات بين الجنسين في نصوص «هان» الكونفوشيوسيَّة، ومن هنا فقد اتَّجه العلماء إلى التشديد على القواعد التي تؤسِّس لحياة أسريَّة مستقرَّة، فضلاً عن الحرص على اتصال النسب دون عائق. وكان هذا، جزئيّاً على الأقل، ردَّة فعل على تفكُّك الولاءات الإقطاعيَّة القديمة، ونُمُوِّ طبقة وسيطة جديدة نشأت مع صعود سلالات هانْ الغربيَّة وأوائل هانْ الشرقيَّة التي مثلت إمبراطوريَّة جديدة. ومن الممكن تبيُّن هذا الاتجاه بِيُسر في كتاب «دروس للنساء» أيضاً، إذ توصي بانْ، مثلاً، بتجنُّب طرق الإغراء مثل: استعمال كلمات التملُّق والتلطف، بل من الأحسن للزوجات العمل على صقل الذَّات، وكبح التذلُّل والحفاظ على مسافة آمنة من أزواجهن.

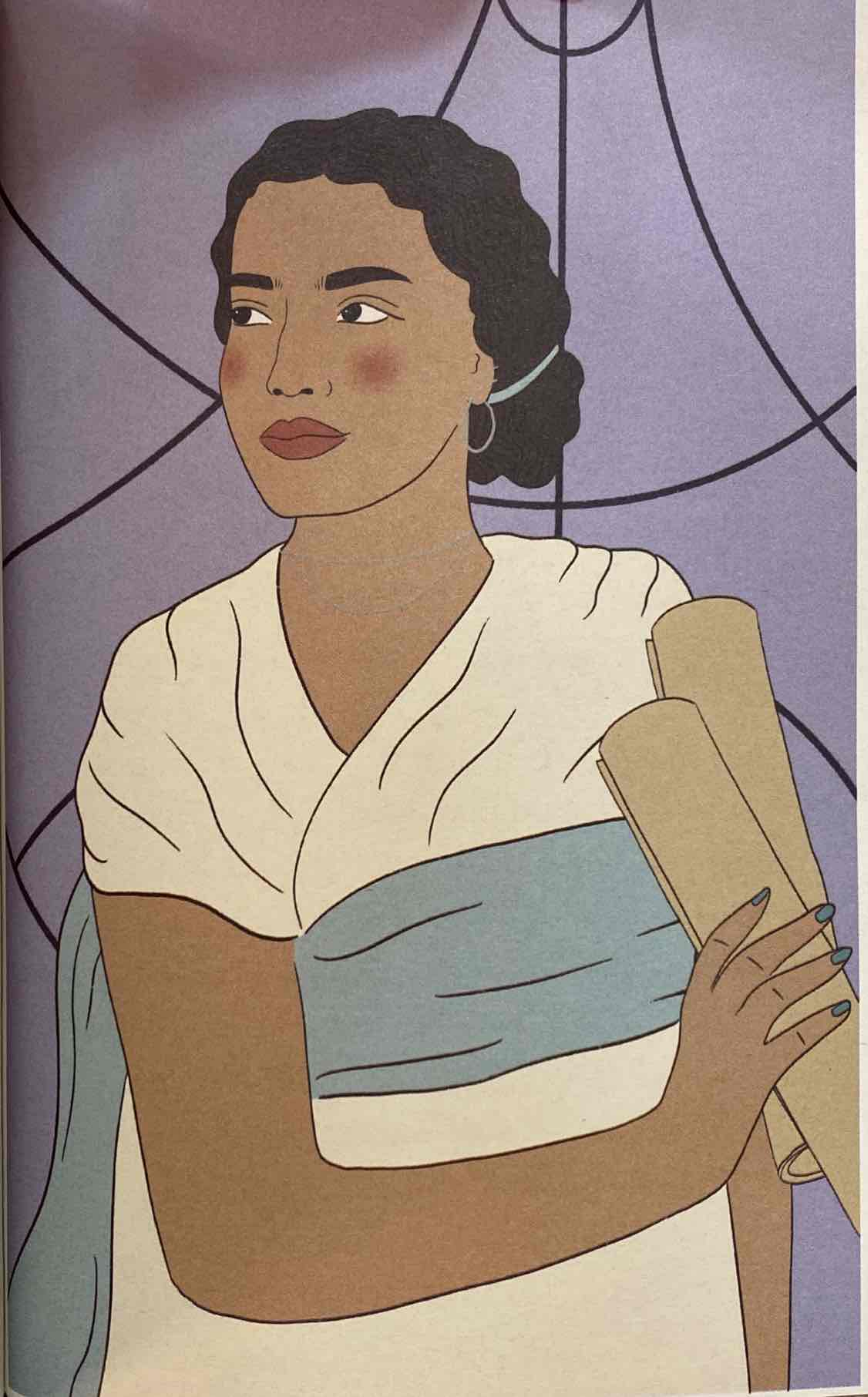
مهما يكن من أَمر، فإنَّ مفكري ذلك العصر المشرق لم يُعوِّلوا على التعلُّم من الكلاسيكيَّات الكونفوشيوسيَّة حصراً. فقد جرت إعادة تحرير وإصدار منجزات العصر الكلاسيكي للصين القديمة،

بما في ذلــك تعاليم العديد من المدارس الفكريَّــة البارزة وفق تعبيرات أكثر ملاءمةً للعصر الجديد. وجاء ذلــك برعاية الأباطرة الذين كانوا، بدورهم، عشَّــاقاً لــلأدب والفن. وهكــذا، فبالإضافــة إلى الأعمال التقليديَّة الكونفوشيوســيَّة، يتضمَّن كتاب هانْ «993» قسماً حول أعمال سبعة وثلاثين مؤلفاً مختلفاً من المدرسة الطاويَّة، فضلاً عن ستة وثمانين قســماً حول أعمال ستة كتَّاب مختلفين من المدرسة الموهيَّة. واستصحاباً، من المتعيَّن تأكيد أنَّ فلسفة «هان» لــم تَــمْـتَــحْ مفاهيمها من تقليد بعينه أيّــاً كان هذا التقليد، وإنما هي توليفة قوامها تيَّارات مختلفة من المدارس الفكريَّة السابقة على عهد تشــين، وأهمها: الكونفوشيوسيَّة، والطَّاويَّة، والموهيَّة.

وقد كان تاريخ أسرة «بان» ومســار تعليم هذه المفكرة في قلب هذا الاتجاه الفكري. واستتباعاً، يتوجَّب علينا أن نتساءل عن صحَّة المدخل الذي يُفسِّر حياتها ونصوصها في ضوء الكونفوشيوسيَّة حصراً. ولا بُدَّ، عوض ذلك، أن توضع العلاقاتُ بين الجنسين والقيم الأبويَّة، الواردة في نصوصها، في سياقها الصحيح. ومن المفيد، هنا، أن نشير إلى أنَّ ديانة حكام هانْ كانت الطَّاويَّة في الغالب. ولا تقول الطَّاويَّة، خلافاً للكونفوشيوسيَّة، بالطبيعة الحميدة للبيئة المعيشــة الخاصَّة بالإنســان، إذْ يجعل الطاويُّون الحفاظ على الذات والنجاة مهمَّة الإنســان الأولى في الحياة، كما ينظرون إلى التذلُّــل والتفــاني في خدمة الأقوياء بوصفهــما مهارتين ضروريَّتين إنْ أراد النــاس أن يتدبَّــروا أمر علاقاتهم في بيئة خطــرة. في أيِّما حال، فإنَّ صلاحيَّة كتاب «دروس للنســاء» كمصدر تاريخي محدودة نســبيَّاً؛ أوَّلاً: إنَّ وصايــا «بان» كانت ذات طبيعة اســتثنائيَّة حتى في عصرها.

وثانياً: لم يكن زواجُ النساء مراراً ظاهرة غير مألوفة. أما ثالثاً: فما مِنْ مراجع سابقة تنصُّ على أنه من غير المأذون للنساء بالتعبير عن آرائهنَّ. ولم يكن ثمَّة حرج أو حظر، فيما يبدو، في قيام العلاقات بين الجنسين، وإن وجد فإنَّه لم يفرض ذلك على نحو صارم. ورابعاً: لننظر إلى تلك الأعمال المتحرِّرة عن الحياة الجنسيَّة في عهد أسرة هانْ، ولنمثِّل على ذلك بـ«أغنية الأصوات المتناغمة» أو «أغنية الحبّ» من تأليف زانج هينج، الذي أحال في هذه القصيدة إلى كتاب «سوترا المرأة الصينيَّة»؛ وهو من أهم الأعمال المتعلقة بالجنس في الصين القديمة، فحين نقلِّب النظر في هذه الأعمال، نجد أن مَثَل بانْ الأعلى للأنوثة ظلَّ أماني موهومة لدى الأسر الكونفوشيوسيَّة التقليديَّة لعدة قرون لاحقة.

عُقدت، في 2017، سلسلة من المحاضرات الجامعيَّة ألقتها البروفسورة دينغ شيان؛ وهي عضو مؤسسة تنمية المرأة الصينيَّة، ونائب الرئيس التنفيذي لجمعيَّة أبحاث الثقافة التقليديَّة في مقاطعة خبّي. وقد أثارت المحاضرات نقاشات ساخنة في وسائل التواصل الاجتماعي، فقد قدَّمت في واحدة من المحاضرات وعنوانها: «في أن تكوني رقيقة وجميلة في العصر الحديث» طرحاً مؤدَّاه أنَّ «عذريَّة المرأة هي أفضل مهر تقدِّمه في زواجها»، وانتقدت النساءَ لارتدائهنَّ ملابس فاضحة. وليس تكرار مثل هذه الخطابات العامَّة، وتحوُّلها إلى مركز اهتمام اجتماعي بالأمر الغريب في حاضر الصين، بيد أنه يبرهن، جزئيّاً، حضور بانْ تْجو وأهميتها فضلاً عن تعاليمها، حتى لو اختلفنا مع منطلقاتها، فهي مفكِّرة ذات أهمية وتأثير كبيرين، وهي تستحقُّ الالتفات إليها واستحضارها على نحو متواصل.



هيباتيا السكندريَّة

(350-415م)

بقلم: ليسا وايْتِنْغ (Lisa Whiting)

عندما يطلب من الناس تخيُّل عالم الفلسفة القديمة، فإنَّ معظم هؤلاء يتصوَّرون مجموعة من الرجال المسنِّين ذوي لحى يتوشَّحون بشَمْلات فضفاضة. أما المرأة التي تلقي محاضرات في الساحة العامَّة، وتستقطب حشوداً كبيرة من النَّاس ممَّنْ يقطعون المفاوز والقفار للإصغاء إليها، في صورة خارج التصوُّر لدى معظم الناس، ويتبدَّى ذلك واحداً من الأَسباب التي تجعل هيباتيا السكندريَّة شخصيَّة آسرة.

كانت هيباتيا عالمة في الرياضيَّات والفلك، فضلاً عن كونها فيلسوفة. وكانت واحدة من أوائل الفلاسفة ممَّنْ انتمين إلى جنس النساء، فضلاً عمَّا وجد من سجلَّات تاريخيَّة موثوقة تخبر عن عناصر رئيسيَّة من حياتها، وعلى الرغم من ذلك فقد أحاطت بها أساطير كثيرة. كما غدت، على مرِّ القرون الممتدَّة منذ وفاتها، شخصيَّة محوريَّة في الشعر والأَدب والفنِّ، بل كانت مادة لفيلم هوليوديٍّ كاسح من بطولة ريتشل هانا. وعلى الرغم من كَوْن هذه النتاجات الأَدبيَّة ماتعة، فقد تأدَّى عنها خَلْطٌ

كبير حول هيباتيا وعملها، فعاد من المهم إزالة هذه الطبقات حتى نقدِّر هيباتيا تبعاً لما كانته في الحقيقة، لا وفْقاً لما حيكَ حولها من أساطير.

ولـدت هيباتيا في الإسـكندريَّة نحو عـام 350م (وإن كان التاريخ الدقيق مجهولاً)، وقد كانت إبان ذلك جزءاً من الإمبراطوريَّة الرومانيَّة. وإذا كان الشيء بالشيء يُذكر، فإنَّنا نورد هنا أنَّ ذلك كان بعد مضي 400 عام على ولادة امرأة سكندريَّة مشهورة أخرى؛ كليوباترا السابعة. وقد اشتهرت مدينة الإسكندريَّة بالعلم والمعرفة، لا يسبقها في ذلك إلا أثينا، وكان الطلاب يحُجُّون إليها قاطعين المسـافات الشاسعة، ليتلقوا العلم على الأكاديميين السكندريين. ويعتقد أنَّ ثيون؛ والد هيباتيا، قد ترأَّس جامعة الإسكندريَّة المرموقة المسمَّـاة موسيون. وكان ثيون هذا رياضيَّاً مُبَرِّزاً، ومُدرِّسـاً حرَّر العديد من الأعمال الرياضيَّـة على مدار حياته. وتمثَّلت أبرز إسـهاماته في تحريره نسـخةً مبكِّرة مـن كتاب إقليدس؛ العناصر. وقد وضع الكتاب مبادئ أساسيَّة واسعة للرياضيَّات المبكِّرة، وما زالـت مقتطفات من شروحـات ثيون مأخوذاً بهـا حتى الوقت الحاضر. أمّا والدة هيباتيا، فمن المحزن أنَّه لا يُعرف عنها شيء، وما من وثائق تشيرُ إليها.

درسـت هيباتيا على والدها، ثيون، الرياضيَّات والفلسفة منذ سنٍّ مبكِّـرة، وتقطع المصادر أنها ما لبثت أن تفوَّقت عليه. وقد كتب المؤرِّخ البيزنطي؛ سُـقْراط القسطنطيني، في تاريخه الكنسيِّ حول هيباتيا يقول: «هي ابنة الفيلسـوف ثيون، التـي حقَّقت منجـزات فائقة في الأدب والعلم، متجاوزة فلاسـفة عصرها جميعاً بمَدَيـات بعيدة». يدخل في منجزاتهـا الرياضيَّة تحريـر نصوص رياضيَّة مختلفة والتحشـية عليها،

بـــما في ذلك كتاب بطليموس؛ المجســـطيّ، فقد قدَّمـــت هيباتيا في هذا الكتاب مساهمتها الرياضيَّة الأبرز، وذلك بابتكار طريقة محسَّنة للقسمة الطويلة الموصوفة بالطريقة الجدوليَّة. كما وضعت شروحات على كتاب ديوفانتوس السكندريِّ؛ علم الحساب (أريثميتيكا)، واستحدثت نسخة جديدة من حسابات مواقع النجوم والكسوف (الجداول السهلة) التي وضعها بطليموس. وليس هذا فحســـب، فقد وضعت شروحات على كتاب أبولونيوس البرغاوي؛ هندســـة القطـــوع المخروطيَّة. يضاف إلى كتاباتها الرياضيَّة، اشـــتهارُها ببناء أدوات فلكيَّة مثل: الإسطرلابات، وهي أدوات تســـتخدم لحســـاب مواقـــع الكواكب. ولم يَنْـج أيٌّ من نصـــوص هيباتيا الفلســـفيَّة، وعليـــه فمن غير المعـــروف إن كانت قد ابتكرت أيَّة نظريات أصيلة بهذا الصـــدد. ومع ذلك، فإن الأكاديميين يرون ذلك احتمالاً بعيداً، ذلك أنه كان من السائد لدى علماء تلك الفترة أن يُحسِّنوا الأعمال الموجودة آنذاك، وأنْ يطوِّروا حجج أسلافهم عوض وضع نظريَّات أصيلة مســـتقلَّة. ويردُّ بعض الدَّارسين ذلك إلى الرغبة في حفظ النصوص الكبرى إثر الدَّمار الذي لحق بمكتبة الإســـكندريَّة الشـــهيرة، عندما أتلف عدد كبير من الأعمال القديمة، من هنا النظر إلى هيباتيا بوصفها شارحة على الكتابات الرياضيَّة أكثر من كونها مبتكرة.

ما الـــذي، إذن، يوجب علينـــا النظر إلى هيباتيا بوصفها فيلســـوفة كبـــيرة؟ من المتعيَّن علينـــا، لكي نجيب عن هذا الســـؤال، أن ننظر إلى مادتها التدريســـيَّة، فلقد تألَّقت في هذه الباب، كأَحسن ما يكون التألُّق، إذ تشـــهد كثرة من المصادر التاريخيَّة على رواج محاضراتها الفلسفيَّة التي لم يكن يؤمُّها الطلبة المتحمِّسون وحسب، وإنما القادة السياسيون أيضاً.

ليس هذا فحسـب، فقد دأب أحـد تلامذتها المعجبين بفلسفتها أيّما إعجـاب؛ وهو سينيسيوس القـيرواني، أن يُعَنْون رسـائله لها بـ«إلى الفيلسـوفة»، دون أن يضيف إلى ذلك صفـة أُخرى تزاحمها. وكتب في واحدة من الرسائل إلى أحد أصدقائه يقول بأنَّ: «هيباتيا كانت شخصاً ذائع الصيت، طارت شهرتها في الآفاق حقّاً وصدقاً. فقد رأينا بأمّ أعيننا وسمعنا بآذاننا تلك الفيلسوفة التي تربَّعت بشرف على أسرار الفلسفة». كما دأب سينيسـيوس على إرسال الشبّان مسافات طويلة ليتتلمذوا على يد هيباتيا.

وكان يتفق، من حين لآخر، أنْ يتحوَّل تقدير طلاب هيباتيا لمدرستهم إلى ما يتجاوز الإعجاب الفكري، فقـد أفضى جمال هيباتيا بالعديد من الشبان الذين يؤُمُّون محاضراتها إلى الوقوع في غرامها. أما هي فما كانت تلقي بالاً لذلك، وبقيت، بحسـب ما حدَّثت به المصادر، عذراء حتى حضرها الموت. وفي واحدة من المواجهات الشهيرة التي جاء على ذكرها الفيلسـوف الأفلاطوني داماسـكيوس، حاولت هيباتيا خنق عواطف واحد من أكثر طلبتها إلحاحاً، وذلك بالعزف على آلة موسيقيَّة لساعات رجـاءَ أن يضجر، وإذْ لم ينجح ذلك، فإنَّها عمـدت إلى إجراءات أكثر تطرُّفاً، فقد سـحبت، ذات يوم، فوطة الحيض المبقَّعة بالدم ولوَّحت بها في وجه «المُعْجَب الغِرِّ»، معلنةً أنَّ ما يرغب فيه لا يزيد عن كونه شهوة؛ وهي أمر قبيح قياساً على فكرها ومقارنة بالأعجوبة الحقيقيَّة التي تمثِّلها الفلسفة. ولعلَّه من غير المستغرب أن هيباتيا نجحت في وقف محاولات الشاب بعد أن توارت روحه «بفعل الخجل والمفاجأة من المشهد الكريه، وآبَ إلى رُشْدِه».

كان من عــادة هيباتيا، حــين لا تكون في قاعة الــدرس، أن تخرج إلى الســاحة العامَّــة لإلقاء محــاضرة. تُحــدِّث المصــادر التاريخيَّة بأنَّ هيباتيــا اعتــادت «أن ترتدي عباءة الفيلســوف، عــلى الرغم من أنها امرأة، وتتقدَّم إلى وســط المدينة»، فقد كان معروفــاً بأنها تدرِّس أعمال أفلاطون، وأرسطو، وسواهم من الفلاسفة في الأمكنة العامة لمن رغب في الاســتماع، وربما كان ذلك سلوكاً ســائداً لدى الفلاسفة الذكور في ذلــك العصر، بيد أنه لم يكــن من المعتاد أَن تلقي امــرأة الدروس على رؤوس الأشهاد بهذه الطريقة.

يــأتي ما حظيت به هيباتيا من إجلال، مــن جانب عدد لا يأتي عليه عدٌّ من الطلبة بفضل دروســها، بمثابة شــهادة عــلى مواهبها الفائقة، لا بوصفها فيلسوفة وحسب، وإنما بما هي خطيبة كاريزميَّة وديبلوماسيَّة حازت التقدير بفضل فكرها.

تعود شــعبيَّة هيباتيا، جزئيَّــاً، إلى انفتاحها وتمثُّلها مبدأَ الاشــتمالية «inclusivity» تجاه مجموعة مختلفة من الناس والآراء، فعلى الرغم من أنها وثنيَّة، فقد قبلت العديد من المسيحيين واليهود واضطلعت بتدريسهم، وهو موقف معتبر نظراً للتَّوترات الدينيَّة المتصاعدة في تلك الفترة، وقد أصبح تلميذها وصديقها سينيسيوس أُسْقُفاً مسيحيّاً. أمَّا أوريستوس؛ وهو واحد من أقرب المقرَّبين لها، فكان حاكم الإســكندريَّة، وقد بَنَتْ هيباتيا، عبر هذه العلاقات صيتاً بوصفها شخصيَّة سياسيَّة مُؤثِّرة تأثيراً كبيراً، إذ التمس القادة، في كثــير من الأَحيان، حكمتها حين يواجهون التحدِّيات في عملهم. وهكذا، لم تكن هيباتيا أَكاديميَّة وعالمة رياضيات موهوبة فحسب، وإنما تجاوزت ذلك تجاوزاً كبيراً لتكون شخصيَّة ثقافيَّة

عامَّة اســتثمرت دورها في المجتمع لاجتراح تغيُّر إيجابي عبر ما بنته من علاقات، ولقد صوَّر هذا داماسكيوس تصويراً حسناً بقوله: كان النمط الذي مثَّلته هيباتيا على هذا النحو:

«لم تكن عــلى دراية واســعة بالبلاغة والجدل وحســب، وإنما امتلكت حكمة في الأمور العمليَّة، وكانت تحدوها عقليَّة مدنيَّة أيضاً. وعليه، فقد حظيت بثقة واســعة وعميقة في أنحاء المدينة جميعها، واحتفي بها وخوطبت بالألقاب الشرفيَّة».

ومن المؤســف بل المأســاوي، أن هذه العقليَّة المدنيَّة وتأثيرها بين الأقوياء هي التي أَفضت، في النهاية، إلى موتها الذي تمَّ بصورة وحشيَّة لا تُقصُّ على ضعفة القلوب. لقد شــغل بابويَّة الإسكندريَّة، في الفترة الواقعــة بــين (382–412) للميلاد تقريبــاً، رجلٌ يُدعــى ثيوفيلوس؛ الذي احتفظ بعلاقة جيدة مع هيباتيا على الرغم من معتقداتهما المختلفة، عــلى أنَّ ابن أخيــه كيرليس قاتل للاســتيلاء على الســلطة في المدينة. وكان أحد نقاد كيرليس صديقاً لــهيباتيا؛ أوريستيس، وقد طلب النُّصح منها في كيفيَّة التعامل مع الصراع الدائر، وسرت شــائعات في أوساط مؤيِّدي كيرليس بــأنَّ هيباتيا كانت وراء عجز أوريســتيس وكيرليس عن تســوية خلافهما، ما قــاد إلى مزيد من العنــف في المدينة. وما هي إلا فترة وجيــزة من بدء هذه الشــائعات، حتى أغــارت مجموعة من الرُّهبان؛ يُدعون بالبارابــالاني، على عربة هيباتيا في أَثناء تجوالها، وعمد الغوغاء إلى تجريدها من ملابســها، وجعلوا جسدها أشلاء مستخدمين مــا يمكن ترجمته من اليونانيَّة: إما بصــدف المحار، أو آجُر، وذلك قبل

أن يجرُّوا أشــلاءَها عــبر المدينة ليقذفــوا بها في أتون النــار بعد ذلك. وقد أحــدث مقتلها بهــذه الصورة الوحشــيَّة صدمة عمَّــت أرجاء الإســكندريَّة، لا بسبب وحشية الجريمة فحســب، وإنَّما لأنَّ الفلاسفة عُدُّوا، حتــى تلك اللحظــة، شــخصيَّات لا تُمسُّ في عــرف المدينة. وكان لمقتــل هيباتيــا تأثيره المنشــور في زعزعــة أنصار أوريســتيس وإضعافهم، وما هو غير وقت قصير حتى وضع كيرليس يده على المدينة بالكامل. وما زال الجدل قائماً حول ســبب مقتل هيباتيا: هل كان بأمر من كيرليس؟ أم كان بأَثَر من البلبلة والعنف اللَّذيْن عانت منهما المدينة في ذلك الدور من تاريخها. ومهما يكن من أَمر، من الواضح أن ما حازته هيباتيا من مكانة وتأثير قد جعلاها هدفاً.

لَّما كانت هيباتيا أول شــهيدة معروفة من شــهداء الفلاســفة، فقد اخْتــير إرثُها الدرامي مــرات عديدة لدعم قضايا مختلفة أو اســتنكار أخــرى. ففي مقتبل العصر الحديث، كانــت هيباتيا محور كتاب وضعه جــون تولاند، حملَ عنواناً دراميًّاً (ومُسْرِفــًا في طوله): «هيباتيا: تاريخ المــرأة الأكثر جمالاً، وعفَّــة، وعلماً، والبارعــة في كلِّ شيء، التي مزَّقها رجــالُ الدين الســكندريين إِرْباً إِرْباً إرضاءً لكبرياء رئيس أســاقفتهم وغيرته وقســوته، ذلكم هو المعروف، ولكن دون استحقاق، بالقديس كيرليس». وقد شقَّت رؤية تولاند المفرطة، على نحو واضح، حول حياة هيباتيــا طريقها إلى بقية الكتاب، فقد حاك حولها قصصاً لتعزيز منطلقه المناوئ للكاثوليكيَّة. وجاء إِثر ذلــك «توماس ليوس» ليدحض عمل تولاند في مقالة مستوحاة، فيما يبدو، من نزعة تولاند الدراميَّة، وعنونها لويــس بـ«تاريــخ هيباتيا، غانية مدرســة الإســكندريَّة الأكثر مجوناً:

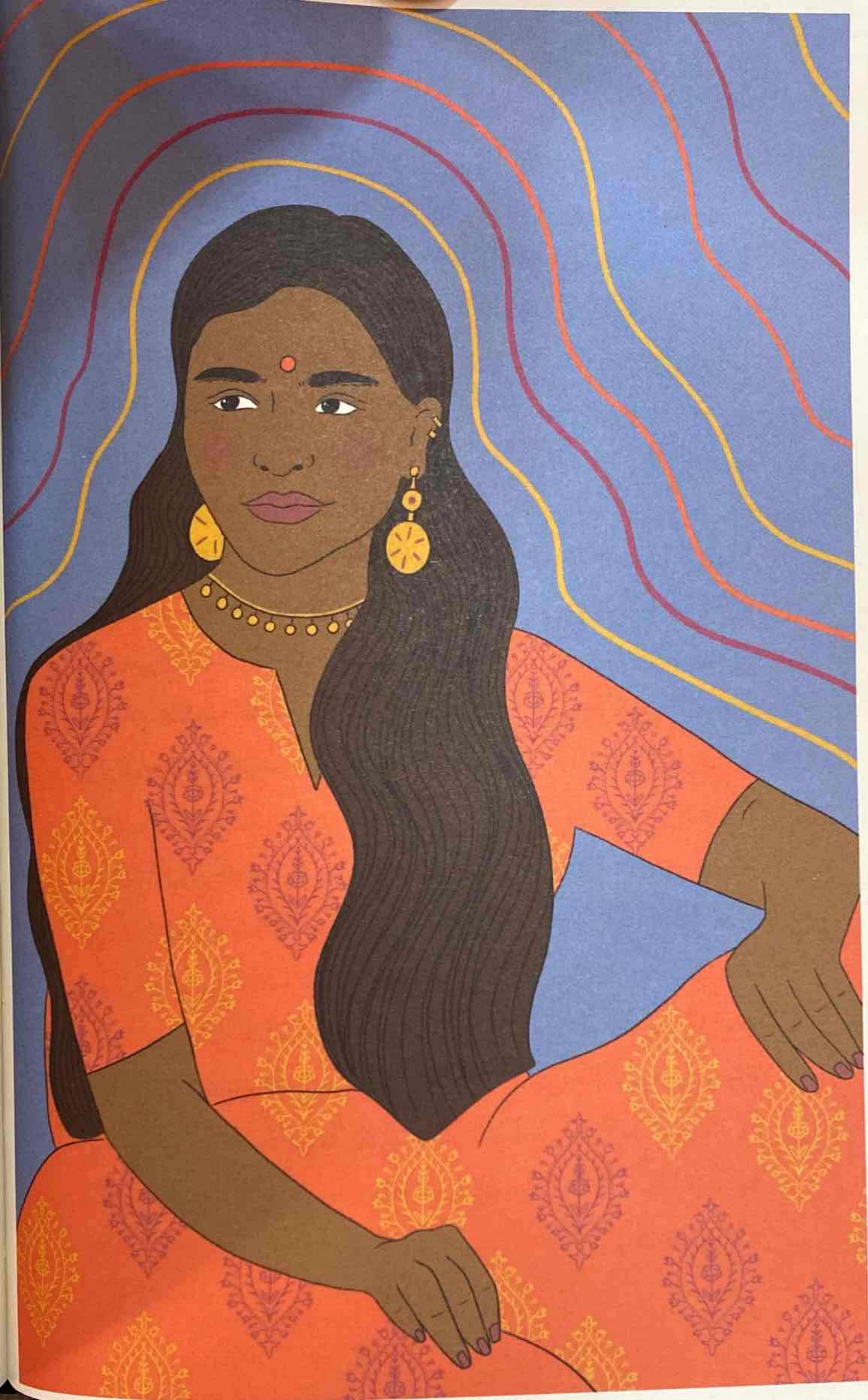
التي قتلتها ومزَّقتها الجماهير شـــلواً شـــلواً، دفاعاً عن القديس كيرليس ورجال الدين الســـكندريين من تشـــهيرات الســـيد تولاند». وهكذا، نلمـــس في كلا النصين إعادة صياغة لشـــخصيَّة ضمن تنميطات أنثويَّة تتجاهل، بصورة متقصَّدة، حقيقة وجودها وتعقُّده.

كتب تشـــارلز كينجلسي روايةً حول هيباتيا عام 1853، انتشرت على نحو واسعٍ، ما جعل هيباتيا شخصيَّة معروفة لدى جمهور أوسع يتعدَّى حدود الأكاديميـــا. كما أصدر الكاتب الأمريكـــي؛ إلبرت هوبارد، ما زعم أنه ســـيرة حياة هيباتيا. ومع ذلك، فإنَّ الكتاب يزدحم بالقصص المتخيَّلة، ويتضمن العديد من المزاعم التي لا تقوم على أساس. وهكذا، فقد أســـهمتْ أضرابُ هذه الكتب في إقامة صورة موهِمة ورومنتيكيَّة، وأذاعت كثرةً من الأســـاطير حول حياتها، وما يزال عدد غير قليل منها قائماً حتى يومنا هذا.

وقد تبنَّت الحركةُ النســـويَّة الصاعدة هيباتيـــا في القرن العشرين، فكتبت دورا راســـل؛ زوجة الفيلســـوف برتراند راسل، كتاباً يناقش عدم المســـاواة في التعليم بين الرجل والمرأة، عنوانه: «هيباتيا أو المرأة والمعرفـــة» (1925). وجاء في مقدمة الكتـــاب: «كانت هيباتيا محاضرة جامعيَّة، قتلها أكابر رجال الكنيســـة، ومزَّقها المســـيحيون إرباً إرباً. ومن المرجَّح أن يكون مَصير هذا الكتاب على الشاكلة ذاتها». وتقصد راســـل القول: إنَّه وإنْ مرَّت آلاف السنين على تلك الحادثة، فإنَّ عالم الأكاديميا ما زال فضاءً مُكْتَسَـــحاً من الذكور. لقد كانت واحدة من أوليات النساء اللائي نجحنَ في اقتحام الفضاء الأكاديمي الذي كان مكرَّساً بعامَّة للرجال.

ينضاف إلى ما تقدَّم أن هيباتيا نظرت إلى الفلسـفة والمجتمع بما هما مقترنان اقتراناً وثيقاً، كما مارسـت التدريس، وأسـهمت إسهاماً بارزاً في ارتقاء علم الرياضة. وليس هذا فحسـب، فقد استخدمت معرفتها وديبلوماسـيَّتها لصالح المجتمـع، وكان بمقدورها أن تبقى في قاعات الـدرس والمكتبات حيث تُدرِّس، وتكتب، وتحيـا حياة هادئة، بيدَ أنَّها آثرت، عوض ذلك، أن تجهر بالكلام، وأن تسـتخدم تأثيرها السياسي في سـبيل الصالح العام؛ تلك المغامرة التي سـتفضي، في نهاية المطاف، إلى مصرعها.

وأخيراً، فإنَّنا ندرك، حقيقـة لا خيالاً، أنَّ هيباتيا كانت امرأة متَّقدة الذكاء، وكاريزميَّة، فضلاً عن كونها شـجاعة، ومن المرجَّح أنَّها كانت معلمة رائدة في عصرها، وشـخصيَّة عامَّة ذات حضور في الإسكندريَّة بأثر من عقليتها المدنيَّة. وآمل أنْ تُلهم المزيد من النساء لركوب المخاطر، وارتداء عباءة الفيلسوف والمشي بخطى واثقة إلى ساحِ المدينة.



لالّا

(1320-1392م)

بقلم: شاليني سِينْها (Shalini Sinha)

كانت لالّا شـخصيَّةً غير عاديَّة في العالمين؛ الاجتماعي والفلسفي، في كشـمير القرن الرابع عشر، وكانـت هذه فترة انتقاليَّة أفسـحَ فيها السياقُ الفلسـفي والديني والسـياسي، الذي كان هندوسـيّاً وبوذيّاً في المحِّـل الأوَّل، الطريـَق أمام المؤثِّـر الثقافيِّ الإسـلاميِّ فضلاً عن السلطة السياسيَّة، وظهرت لالّا، في هذا السياق، شخصيَّةً عالميَّة ادَّعى التقليدان؛ الهندوسي والإسلامي، كلٌّ على حِدة، بأنَّها تنتمي إليه.

تُعدُّ لالّا شخصيَّة معتبرة في التقاليد الإسلاميَّة الصوفيَّة، فضلاً عن تقاليد السِّيفا الهندوسيَّة في كشمير. ويطلق عليها الهندوس: لالِشْواري، ويسمِّيها المسلمون لالّا عريفة. أمَّا اسمُها الشعبيُّ غير الطائفيِّ فهو لالّا فقط، أو لال ديد. وقد تركت قصائدُها، التي تناقلتها الألسن لأزيد من 600 عام، إرثاً قويّاً وتعدُّديّاً في المشهد الديني والثقافي الكشميري.

لا تُعدُّ لالّا واحدة من أكثر الشـخصيات تأثـيراً في التاريخ الدينيِّ لكشمير فحسـب، وإنما شخصيَّة شهيرة في الشعر الكلاسيكي الهندي.

وفي هـــذا التقليد العريض، يتماثلُ رفضُها ونقدُها للتشـــدُّد الاجتماعي والدينيِّ مع العديد من نقودات الشاعرات-الفيلســوفات المعروفات في الهند الكلاسـيكيَّة، كما في أوائل العصر الهندي الحديث، من أمثال: أكا ماهاديفي (القرن الثامن عشر، كارناتاكا)، وجانابي (القرن الثالث عشر، ماهاراشترا) وميراباي (القرن السادس عشر، راجستان)، فضلاً عن الشعراء الفلاسفة الخارجين عن الأعراف السائدة من أمثال: كبير (القــرن الخامس عشر، أوتار براديش). إذ تتصدَّى لالَّا، على شــاكلة هؤلاء الشــعراء، للأعراف التقليديَّة طلباً للتحرُّر، فهي تسلِّط الضوء، في عملها، على إمكانيَّة التحرُّر العقلي والجسدي المتاحة للجميع، دون اعتبار للطبقة، أو المعتقد، أو الجنس. وغالباً ما صوَّرتها السير الشعبيَّة، مثل أكا ماهاديفي، على أنها المتنسِّــكة العارية التي اســتجلبت لنفسها النقد بســبب رفضها للأعراف السائدة. ومع ذلك، فقد حازَتْ، شأنها شــأن الأخريات من الشــاعرات الراديكاليَّات، مكانــةً عليا خَلَقَتْ وشَرْعَنَتْ فضاءً للشــعر والممارسة الأنثويين اللذين يقطعان مع التقليد الصارم.

تحدِّث الروايات الشعبيَّة أنَّ لالَّا، بعد أن تخلَّت عن منزلها وعائلتها وهي ابنة لســتة وعشرين عاماً، قد انخرطت فَتْرةً في تعلُّم فلسفة شيفا «غير المثنوية»: الســامخيا(*) (philosophy of non-dual Śaiva)، وممارساتها

(*) فلســفة الســامخيا: معناها السرد، وهي إحدى مدارس الأســتيكا (الوجودية) الستِّ في الفلسفة الهندية (المدرســة العقلانية)، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بفلسفة اليوغا في الهندوسية. تقوم نظرية المعرفة فيها على القبول بثلاثة دلائل (براماناً) من أصل ستة كطرق للحصول عــلى المعرفة، وهــي: الإدراك (pratyakṣa)، والاســتنباط أو الاســتدلال (anumāṇa)، والاستشهاد بمصادر موثوقة (śabda). مؤسسها «كابيلا» (القرن السادس ق.م)، ويتألف العالم برأيه من خمس وعشرين حقيقة. (المراجع)

المتعلقــة باليوغا. ولمّــا انتهت لالّا من هذا التدريــب، طافت في ريف كشمير بوصفها «يوجيني» (yogini)، أي امرأة تمارس اليوغا الفلسفيَّة. وتشــهد مضامين قصائد لالّا الفلســفيَّة واليوغَويَّــة الغنيَّة على ذلك، وما يزيد الأمر إدهاشاً أن الدراسات المعاصرة غالباً ما تنظر إلى لالّا على أنها شاعرة بْهاكْتِيَّة (bhakti) أو مُتَنَسِّكَةً في المحلِّ الأول، عوض أن تراها فيلسوفة ومُمارســة بارعة لتقاليد شيفا الكشــميريَّة، وما يتصل بها من ممارســات يوغويَّة-تانْتْرِيَّة. ويتجلَّى إرثُها في مجموعة مُتنوِّعة من الشعر الشــعبي المنســوب إليها، الذي من غير المُرجح أنْ يكون عملاً فردياً، ويُعبِّر عِوَضَ ذلك عن أصوات شــعراء ذوي انتماءات دينيَّة وجنســيَّة ومهنيَّة مختلفة، كما يشــير رَنْجيتْ هوسْكُتِ في كتاب «أنا، لالّا: قصائد لال ديد» (2011).

تســتدعي أقوال لالّا الشــعريَّة (الفاكْسْ: vākhs) فلسفة مدارس شيفا الكشــميريَّة غير المثنويَّة في القرنين العاشر والحادي عِشر. وكانت هذه المدارس مَدينــة، على نحو عميق، للمدارس البوذيَّة في كشــمير. ولا يُعدُّ هذا الفرع من فلســفة شــيفا مَثنويَّاً، بســبب زعمه أنَّ الطبيعة المطلقــة للحقيقــة الواقعيَّة تتجاوز، حُكــماً، البنى «المثنويَّــة» للفكر، والمفهــوم، واللغة. ويعكس اســتخدامها لبعــض المصطلحات مثل: الـ«śiva» (الحقيقة الواقعيَّة المطلقة مثل الوعي «السّاكن»)، و الـ«śakti» (حيويَّة الوعي أو طاقته) بدايات انخراط لالّا في فلســفة شيفا، في حين يَدلُّ اســتخدامها لكلمات من غرار: «śūnyatā» (الفــراغ)، على تأثُّرها الواضــح بالبوذيَّة. كما يَعثــر القارئ على ملامح للتراث الإســلاميِّ الصوفيِّ في أشعارها، وقَدْ تُردُّ هذه الملامح إلى إضافات لاحقة.

تقوم الفلسـفة لدى لالَّا، كما لدى معظم ممارسي اليوغا الفلسفيَّة، بوصفها ممارسـة، أي بحثاً عن الحقيقة والحريَّة يسـتلزم تحوُّلاً جذريّاً في الجسـد والعقل والوعي، ويجـري تحقيق ذلك بممارسـة التدريب الفلسفي على فلسفة شـيفا غير المثنويَّة، وتجسيدها عملياً عبر التدريب اليوغـويِّ للعقـل والنَّفس. ويتغيَّا مثـلُ هذا التدريـب البدني تطويرَ هذا الفهم الفلسـفيَّ بوصفـه حقيقة واقعيَّة، وذلـك بجعله جزءاً من التعبيرات السـلوكيَّة في الحياة اليوميَّة، فالقوَّة اللامثنويَّة ترفض رفضاً تامَّاً المَقولات الانقسـاميَّة والهرميَّة والإقصائيَّـة التي تنظم عقد الحياة الاجتماعيَّة المعاصرة، إذ تُشـكِّل تلك المقولات الاجتماعيَّة والأخلاقيَّة والدينيَّة خبراتنـا من حيث مفاهيـم: الطبقة العليا والسـفلى، والأنا والآخر، والطَّاهر وغير الطَّاهر. ويتجـَّلى رفض هذا التفكير التقليدي المُتشـدِّد في اسـتخدام لالَّا لمجموعة متنوعة من تمارين تانترا اليوغويَّة التي تُعدُّ، عادة، غير طاهرة وهَدَّامة للقيم والسلوك التقليديَّة. وتتراوح هذه الممارسات من تناول اللحوم ومُعاقرة الخمور إلى التقاليد اليوغويَّة التي تمارس في سـاحة حـرق الموتى، للتغلُّب على الخشـية من الموت، وتنضاف الممارسات الجنسيَّة المُثيرة إلى تلك التقاليد.

أمَّـا تمارين التانـترا أَو التماريـن الروحيَّة فتهـدف، رفقة الصقل اليوغوي للعقل والنفس، إلى نقل إدراكنا العادي وفهمنا لماهيَّتنا وطبيعة العالم من حولنا. وهي تفعل ذلك عبر السـعي لتفكيك البنى المفاهيميَّة التـي تنظِّم حياتنا وخبرتنا في العالم كما لو كانت مقسَّـمة، وتتحرَّك بين الأفكار المتعارضة المكوَّنة من الخير والشر، والأعلى والأسـفل، والحق والباطل، والمُحرَّم والمباح، وما إلى ذلك.

وهكذا، تُحاجج لالّا بأنَّه ينبغي لنا التغلُّب على القسمات والتراتبيَّات الاجتماعيَّة والعاطفيَّة والأخلاقيَّة الرَّاسخة سواء في الجسد أو العقل أو العالم، وتزعم أنَّ هذه التقسيمات تحاصرنا سلوكيّاً، وأخلاقيّاً، وإدراكيّاً، ما يجعلُ الفهمَ والتمرينَ اليوغويَّيْن ضروريَّيْن لتحرير الوعي من الشبكة المفاهيميَّة التي تحجبه. وهكذا، تأتي قصائد لالّا لتطرح الطرق التي تُمكِّننا من تحطيم هذه الثنائيَّات المفاهيميَّة الكامنة مثل: الإدماج والإقصاء، الداخلي والخارجي، الأعلى والأسفل. وكيف يمكن لهذا أنْ يُغيِّر، جذريّاً، سُلوكَنا الحِسِّيَّ، والإدراكيَّ، والجسديَّ، والاجتماعيَّ (شذرة رقم 61). ويَتَّضحُ هنا رفضُها للانقسامات الدينيَّة حين تُحيل على الإلهي عبر استخدامها مجموعةً مُتنوعةً من الأسماء البوذيَّة والهندوسيَّة الشهيرة مثل: «جينا»، و«كيسافا». تقول عن التغلُّب على الانقسامات العاطفيَّة والأخلاقيَّة:

خيراً كانَ أمْ شرّاً، فأنا أحتفي بالاثنين
فأنا لا أسمعُ بأذني، ولا أرى بعيني (المقطع 91)
لقد جَلدوني بالشتائم، واحتَفوا بي باللعنات
...لكنِّني أمضي قُدُماً غيرَ آبِهة (المقطع 92).

تمتلئ أشعارُ لالّا بالتبصُّرات حيال طبيعة الحُرية، وتتبدّى الحُريَّة، لديها، بوصفها اعترافاً بحريَّة الوعي لدى الفرد، فالحُريَّة اعتراف بالذات؛ إنَّها اعتراف بطبيعتنا الحقيقيَّة بما هِي وعي؛ ذلكم الوعي الذي يقوم جوهرُه على الحُريَّة المُطلقة (svātantrya) والإبداع. ويمتلك هذا

الإدراك الأزليُّ لشيفا القوَّة أو «القوَّة المفاهيميَّة» لإظهار نفسه بنفسه، بما هو عالم من الكينونات الواعية والأشياء الجامدة.

إنَّنا نَخْبَر عالم الأشياء؛ الأشياء التي نَعدُّها «أنا» و«لا أنا»، «الباطن» (الذهني) أَو «الظاهر» (المادِّي)، ومع ذلك فليست هذه إلا تَمَظْهُرات لحُرِيَّة الوعي. وتبسط لالَّا ذلك بالقول بأنَّ الإدراك أو الوعي ينشر «شبكة» من المفاهيم المنبعثة من الدَّاخل، لتنصبَّ هذه المفاهيم، من بعدِ، في العالم الخارجيِّ والحياة الدَّاخليَّة لكلِّ شخص «المقطع 105»، فما العالم، وفقَ لالَّا، سوى «شبكة الوعي» المَفاهيميَّة، أو بالأحرى شبكة مَفاهيميَّة للوعي–الطاقة، ذلك أنَّ الوعي لا ينبتُّ عن الطاقة التي يتحكَّم فيها أو «يركبها». ويتبدَّى الجسد والعقل، بحسب هذا المنظور، بناءين لا ينفكَّان مَفاهيميّاً عن الطَّاقات التي يتحكَّمان فيها. وعليه، يهدف تمرين العقل والتنفُّس اليوغَويُّ إلى صقل التعرُّف على عالم الأشياء هذا، بما فيها الذات، بما هي محتويات الوعي الأصليِّ الذي هو -في حقيقة الأمر- الوعي نفسه، لا شيء آخر.

يقودُنا الاستبصار اليوغويُّ إلى فهم عالم الأشياء، التي يُنظر إليها عادة كأَشياء منفصلة ومتباينة، على أنها تتكوَّن من تمظهرات لمسرحيَّة جَماليَّة للوعي؛ مسرحيَّة تُعاش بوصفها متعة وبهجة. وهكذا، فإنَّ تمارين اليوغا تُجرِّد الشبكة المفهوميَّة ممَّا يحجب حقيقة العالم وحقيقة ذواتنا، وتُحيلها إلى وعي خالٍ من العوائق، و«فارغ» من ماديَّة وصلابة الأشياء الموضوعيَّة والذاتيَّة التي يفرضها العقل (المقطع 86). وتفعل هذه التمارين ذلك عن طريق تحويل الطاقات المفاهيميَّة التي تظهر على هيئة جسد، وعقل، وعالم. ويستلزم هذا تحوُّلاً في العقل الذي يتحكم بهذه الطاقات؛ ذلك

التحوُّل الذي تصفه لالّا بأنه «إذابة» البنى الاعتياديَّة والمنتشرة للعقل، عــبر التمرين اليوغويِّ المكثَّف للعقل والنفــس (المقطعان 76-77)، إذ تدرك اليوغيني (المُكافئ الأُنْثـويّ لليوغَويِّ المُذكَّر)، عبر تمرين العقل والطاقات الحيويَّــة التي يتحكم بها، الطبيعــةَ الفارغة وغير المفاهيميَّة للوعي بما هي الطبيعــة الدائمة لكلِّ شيء، ويجـري اختبار هذا الفهم بوصفه «ازدهاراً» أو حُرِّيَّة الوعي (المقطع 110).

وقد فــسَّرت لالّا، أيضاً، عملية التحوُّل الــذاتي هذه على أنَّها تنقية وتوحيد للطاقات المفاهيميَّة المَثنويَّــة المتمثِّلة في الآلهة الذكور والإناث («شيفا» و«شــاكتي»)، التي تُشــكِّل عقل المُمارس وجسده. وهكذا، فإنَّه بتوحيد هذه الطاقات المفاهيميَّة المثنويَّة في وعينا، يَتبدَّد الانقســام الداخلي كما الخارجي، ولم تَعد اليوغينــي، إذَّاك، مُقيَّدة بهويَّتها العقليَّة أو الجســديَّة، كما لم تعد تتماثلْ مع عقلها وجسدها، أو أيٍّ من الظواهر العقليَّــة والفيزيقيَّة؛ من غــرار «أَنا» أو «مِلْكي». ويتبــدَّى هذا تبديداً للتقســيمات المفاهيميَّة، ويتجاوز الانشــغالاتِ والتطابقاتِ الجسديَّة كلَّها (المقطع 43). ويشــخِّص هــذا النوع من الوعي غــير المفاهيمي مُكافئاً لتجربة الفراغ في العالم الحِسِّي والذات، فهناك تبدُّد «للشــعور» بــأنَّ «أنا» أو العالم لديــه حقيقة جوهريَّة؛ حقيقة أخــرى تتعدَّى تلك المتعلقة بالفضاء الفســيح للوعــي. وهكذا، غــدت اليوغيني، الآن، مُتحلِّلة من القيود المفاهيميَّة جميعها.

إذ يُختــبر، الآن، بما هــو «إيقــاظ» أو إبدال لعقلهــا بحيث «تملأ» الحواس ما تقع عليه من أشياء حسية بطريقة تَتبدَّى فيها التجربة الحسيَّة انتشــاءً جمالياً أو «نكتاراً رحاقياً» في منفســح الوعي «المقطع رقم 76».

وتصف لالّا ذوبان العقــل المفاهيميِّ الذي يذوب به كل شيء، ويظهر خالياً من الجوهر، على النحو التالي:

عندما يذوب العقل، ما الذي يتبقّى؟
الأرض، الأثير، السماء، تغدو، جميعها، خاوِية (المقطع 73).
عندما يذوب العقل، ما الذي يتبقّى؟
يختلط حينها خُواء [العقل] بخُواء [الوعي] (المقطع 74).

وهكــذا، تتبدَّى تجربةُ الخُواء والبهجة الحسـيَّة تحققــاً لمبدأ أن المرء -ببســاطة- وعيٌ غير مفاهيمي، أو شـيفا؛ تلك التجربة التي من غير الممكن تصورها أو التعبير عنها بالألفاظ:

إنَّ الكلمة العليا التي تبحث عنها
هي شيفا ذاتها (المقطع 136).

من المهم أن نلاحظ أن ممارســة لالّا الفلسفية تمثل دَمقرطة للتراث، وقد تحقق ذلك عبر بسطها الفكرَ الفلسفيَّ من خلال مصطلحات سهلة المأخذ، متوسلةً صوراً واســتعارات من الحياة اليومية. وقد أتاح ذلك لأفكارها، إلى جانب رفضها الصريح للمحرمات الاجتماعية، اكتساب شــعبية عبْر ألوان الطيــف الاجتماعي جميعها، وســط النخبة المتعلمة وأولئك غير المتعلمين على حدٍّ سواء، إذ تسعى فلسفة الحرية لدى لالّا لإذابة القســمات والتراتبيات في الدين، والطائفــة، والطبقة، والجندر،

والجنس، والعقل، والجسد، والذات، والعالم. وهي تفعل ذلك في سعيها نحو الحرية العالمية والمتاحة للجميع كما هو الأمر في طبيعة وعي الفرد بذاته. وإنَّ ما يستدعي دراسة مُحكمةً لفكر لالّا ومُمارساتها ماثلٌ في قدرة فلسفتها على مُخاطبة قلب التجربة البشرية عبر استحضارها للحرية بوصفها الإمكانيّة الدائمة للوعي. فضلاً عن ذلك فإنَّ فلسفتها تلهمنا في استنطاق مُمكنات الحرية البشريَّة، اليوم، عبر تجاوز الحدود المفاهيميَّة، والقسمات، والتراتبيّات التي تشكّل وَعْيَنا الخاصّ.



ماري آسْتِلْ

(1666-1731م)

بقلم: سيمونْ وِبْ (Simone Webb)

لعلَّ القارئ سمع عن ماري ولستونكرافت التي سيقرأ عنها في الفصل التالي، فهي أكبر اسم ينشأ في الذهن حين يفكِّر الناس في الحركة النسويَّة المبكِّرة، بيد أنَّه من غير المُرَجَّح أَن يكون على دراية بشخصيَّة هذا الفصل. لقد حلَّلت ماري آسْتِلْ، على شاكلة ولستونكرافت، ظرف المرأة المستعبدة في علاقتها بالرجل، كما قدَّمت، مثل خَلَفِها، حُلولاً مُعتبرة. وقد ظهرت أطروحتها الفلسفيَّة النسويَّة: «مُقترح جادٌّ للنساء» (1694) قبل قرن من كتاب ولستونكرافت المعروف على نطاق أوسع، وهو كتاب: «الدفاع عن حقوق المرأة» (1792).

مهما يكن من أمر، فإن كتابات آسْتِلْ لا تقتصر على فكرها النسوي، فقد اشتمل مُنتجها الغزير على أطاريح في: اللاهوت، والميتافيزيقيا، والإبِسْتِمولوجيا، والأخلاق، والإشكالات السياسيَّة السائدة في زمانها.

وتبدو آسْتِلْ مُتناقضة على نحو غريب في أعين القرَّاء والمعاصرين، فنراها تكتب بلغة لاذعة وراديكاليَّة في واحد من نصوصها عن الآثار

الســـلبيّة التي ينزلها الزواج بالنســـاء، في حين تظهر مُحافظة بصورة تامّة في نصٍّ آخر، حين تتناول التراتبيّات الاجتماعيّة القائمة آنذاك. ليس هذا فحســـب، فمن الممكن أنْ يقع القـــارئ، في أطروحتها ذاتها، على تهكُّم ظريف يتجاور مع نَفَسٍ تَقَوِيٍّ مَسيحيٍّ جادٍّ.

لا نتوافر على كثير من المعلومات عن حياة آسْـتِلْ، لكنَّنا نعلم أنَّها، خلافـاً للعديد من الفيلســـوفات الرائدات في بواكـير الفترة الحديثة، مثل: الليدي آنْ كونواي، أو مارغريـت كافنديش، لم تَنْحَدِرْ من عائلة أرسـتقراطيَّة، فقـد كان والدها تاجر فحـم في نيوكاسـل، ولم تَحْظَ، شأنها شأن معظم نســاء إنجلترا في القرن السابع عشر، بتعليم رسميٍّ، لكنَّها حظيت بِخالٍ ذي منزع ثقافيٍّ، وهو رالف آسْـتِلْ، يُعتقدُ أنَّه تولَّى تدريسها، وكانت له أسباب وصلات بمجموعة من الفلاسفة يُعرفون بأفلاطونيّي كيمْبْـــرِجْ، ولا ريبَ أنَّ التأثــيرات الأفلاطونيّة ظاهرة في كتاباتها المتأخِّرة.

توفي والد آسْـتِلْ عندما كانـت في الثانية عشرة مـــن عمرها تاركاً الأسرة في عُسْرٍ ماليٍّ، ولَمَّا كانت فُرصُ آسْـتِلْ محدودة جدَّاً كونها امرأة، وإذْ لم ترغب بالزواج أو أنَّها لم تمتلك إليه ســبيلاً، فقد ارتحلتْ إلى لندن في أوائــل العشرينيّـات من عمرهـــا، وكانــت محظوظة بــأن أمدَّها رئيسُ أســاقفة كانتربري؛ وليام ســانكروفت، بمعونــة ماليَّة وقدَّمها لشــخصيَّات فاعلة في الحقل الثقافي، ولا ســيما من الناشرين، وما هو غـــيرِ وقت قصير، إِثْـر ذلك، حتى بـــاشرت الكتابة. لم تتزوجْ آسْـتِلْ قـــطُّ، وآثــرت، بجرأة، العيـــش وحيـــدة، مُقيمة صداقات مع نســاء ذوات توجُّـــه فكريٍّ في لنـــدن، وحصلت على رعايتهنَّ. وقد أنشـأت

مدرسةً خَيْرِيَّةً للفتيات الفقيرات في تشيلسي بدعم من صديقاتٍ، مثل: الليدي كاثِرِنْ جونْزْ، والليدي إليزابِثْ هاسْتِنْغزْ؛ المعروفة باسم الليدي بيتي. لَقَدْ علَّم حياتَها تَقَشُّفٌ وتقوى شديدان، وَقَضَتْ عن عمر ناهَز الثالثة والستين بأثر من سرطان الثدي.

بيد أن آسْتِلْ لا تُعرف اليوم بسبب مساعيها الخيريَّة وورعها الشخصي، وإنما بسبب كتاباتها. كان الجزء الأوَّل من الأطروحة المذكورة آنفاً: «مُقترح جاد للنساء» (1694)، هو أوَّل نصٍّ منشور لها، وقد تبعه الجزء الثاني بعد بضع سنين في العام 1697، ثم ما لبثت آسْتِل أن نشرت عملاً آخر من أعمالها ذات النزعة النسويَّة هو: «بعض التأمُّلات في الزواج» عام 1700. وكتبت بخاصَّة فيما تلا ذلك من سنين، في السياسة القائمة آنَئِذٍ، فضلاً عن عملها العمْدة: «الدين المسيحي كما تعتنقه ابنة كنيسة إنجلترا» (1705). يتصدَّى هذا النصُّ اللاهوتيُّ والفلسفيُّ الضخم، فيما يتصدَّى، لانعدام المساواة بين الجنسين، إذْ تحثُّ آسْتِل النساء على تعلُّم الأسس المنطقيَّة لدينهنَّ وفهمها، عوض قبول العقيدة اتباعاً وتقليداً.

شكَّلت آسْتِلْ، إلى حدٍّ كبير، جزءاً من البيئة الفلسفيَّة في مطلع القرن الثامن عشر، وعلى الرغم من العوائق الجندريَّة، فقد ارتَبَطتْ، على نحو مباشر وغير مباشر، بالمفكرين البارزين آنذاك. فهذا كتاب «رسائل تتعلَّق بحُبِّ الله» (1695)، الذي ينتمي إلى الجزء الأوَّل من مسارها المهنيِّ، يشتمل على مجموعة من الرسائل التي تبادلتها مع جونْ نُرِسْ؛ الفيلسوف غير المعروف في أيَّامنا، لكنَّه كان ذائع الصيت آنذاك. أمَّا جون لوك، الذي يُعدُّ أشهر الفلاسفة في ذلك العصر، فلطالما اشتبكت مع

فلسفته، ووجَّهت نقوداتٍ حادَّةٍ لفكره الإمبريقي، وإنْ لم تتواصلْ معه على نحــو مباشر. كما تصدَّت على نحو غير مباشر لفيلســوفة معاصرة لها؛ هي دَمارِسْ ماشَمْ (المعروفة أيضاً باسم دَمارِسْ كذْوِرْثْ ودَمارِسْ كذْورْثْ ماشَمْ والليدي ماشَمْ) صديقة جون لوك ورفيقته، إذْ عمدت آسْتِلْ في كتابها: «الدين المسيحي»، إلى دحض الحجج التي ساقتها ماشَمْ في أطروحتها: «خطاب في محبَّة الرب» (1696)، وإنْ كان تحت تأثير الردِّ على لوك. وقد كانت ماشَمْ، شأنها شأن آسْتِلْ وشأن النساء اللاتي يَكتُبْن في ذلك الوقت، قد نشرت أعمالها غُفلاً من الاسم الحقيقي.

قُرئت أعمال آسْتِلْ على نطاق واسع في الوقت الذي كانت تكتب فيه، لكنَّ كتاباتها سرعان ما توارَتْ عن النظر عقب وفاتها، وقد اســتثمرت النســاء المُثقَّفات أفكارها في دعم ســعيهنَّ نحو المعرفة عبر تبادل كتبها ومناقشتها.

ولم تكن هويَّة آسْــتِلْ مخفيَّة تماماً، على الرغم مــن أنَّها كانت تكتب مستخدمة اسماً مستعاراً، فقد كانت كتبها، في أواخر القرن السابع عشر ومطلع القــرن الثامن عشر، معروفة بدرجة كافيــة، ومن علائم ذلك أنْ يســخر منها بعض الكتاب مثل جوناثان ســويفت (المعروف اليوم بسبب عمله؛ رحلات جاليفر)، فضلاً عن انتحال «توظيف» الفيلسوف المثالي الشهير (القرن الثامن عشر)؛ جورج بيركلي، لشخصيتها في كتابه: «مكتبة السيدات» (1714).

وعليــه، أين تقف آسْــتِلْ فلســفيّاً؟ انخرطت آسْــتِلْ، إلى جانب فكرها النسويِّ الذي سأتطرَّق إليه عمَّـــا قريب، في العديد من القضايا الرئيســة القائمة آنــذاك، ومن الممكــن أن تصنِّف، بعامَّــة، على أنها

فيلســوفة ديكارتيَّة وأفلاطونيَّة، ما يعني أنَّها ورثت آراءها الفلســفية من «أبي الفلســفة الحديثة»؛ رينيه ديكارت، ومن أحد أوائل الفلاسفة وأعظمهم؛ أفلاطــون. ويتجلَّى هذا في نزوعهــا إلى تأكيد تغليب قيمة العــالم الروحي على العــالم المادي، فضــلاً عن حِجاجها ومــؤدَّاه أن المعرفة المتكســبة من خلال التفكير العقلاني، والاتصال بالإلهي، أكثر يقينيَّة من المعرفة المتكســبة عَبْرَ الإدراك الحسِّي. وقد أشارت، في كتابها: «مُقترح جادٌّ للنساء»، إلى أنه من المُتعيَّن علينا أنْ «نَنْأى بأنفسنا، بقدر ما نستطيع، عن الأشياء الماديَّة، علَّه يُسمع صوت العقل الخالص على نحو أفضل، وحتى نفيد من حواسِّنا فيما جعلت له... ولكن دون أنْ نعتمد على أدلَّتها لدى بحثنا عن الحقيقة.

ويتبدَّى هــذا نقيضاً لتجريبيَّة لوك التي تــرى العقل صفحة بيضاء إلى أنْ يتمَّ اكتساب المعرفة من خلال الخبرة الدنيويَّة. وفي حقيقة الأمر، تعارض آسْــتِلْ لوك بشــدَّة في العديد من النقاط الفلسفيَّة واللاهوتيَّة المعتبرة، إذ تقول، مثل ديكارت، بوجود عقل سرمديٍّ غير ماديٍّ مُتَّحد في هذا العالم الدنيوي، مع وجود جسدٍ ماديٍّ فانٍ، لكنَّ الأوَّل أسمى من الثاني، واستتْباعاً يســتحق عناية وانتباهاً أكبر. ومع ذلك، فإن آسْتِلْ لا تعتقد، خلافاً لديكارت، بأنَّه من الممكن للبشر أن يعرفوا طبيعة العقل، محاججة كذلك بأنَّ العقولَ ليست كلُّها متشابهةً، ولا هي ذات قدرات متســاوية، غير أنَّ عدم تِســاوي العقول لا يقوم على أساس جنْدريٍّ؛ فالمرأة والرجل متساويان طبيعيَّاً في مستوى العقلانيَّة كما في القدرة على تحقيق الاستقامة الأخلاقيَّة.

وهكذا، توظِّف آسْــتِلْ الأفكار الديكارتيَّة لدعم حججها النسويَّة:

فـإذا كانت عقول الرجال والنسـاء واحدة جوهريّاً، فلا سـبب يحول دون حصول النساء على التعليم والتنمية الذاتيّة اللتين يُستحثُّ الرجال على السعي لامتلاكهما.

دعمت العديد من آراء آسْتِلْ الفلسفيّة موقفَها الأنثويَّ، ومن ذلك: نظريتها حول إرادة الحريّة لدى البشر واسـتقلال الذات تعضد قناعتها بأنَّ المرأة سيقت إلى هذا الحال من انعدام الاستقلال الذاتي.

تظهر الدراسات المتزايدة حول آسْتِلْ على نحو وجيه، كيف تتشابك آراؤُها في مختلف الحقول مُشكِّلة نظاماً فلسفيّاً مُحكماً ومُعقّداً وأَصيلاً.

لم يكن انشغال آسْـتِلْ، خلافاً للفكر النسوي المُتأخر، يتعلّق بافتقار النسـاء للحقوق، أو اضطهادهن على مسـتوى ماديٍّ من قبل المجتمع الأَبويِّ، وإنَّما كانت معنيّة عوضاً عن ذلك بإظهار كيف تُشـوَّه ذوات النسـاء، ويجري إعطابها عبر الأعراف الاجتماعيّـة ونقص التعليم، ما يجعلها عرضة للعيـوب الاجتماعيّة مثل: الغرور، والزَّهو الزائف. وقد كتبت في كتابها «مُقترح جاد للنساء» تقول: «إذا نُشِّئْنا، منذ الطفولة، في بيئة جهولة وفارغة، وعُلِّمْنـا أن نكون مغرورين، وهزليِّين، ومُتقلِّبين، فليس من الغريب، إذَّاك، أن تظهر الآثار السـيئة لهذا السلوك في أفعال حياتنا المسـتقبليَّة جميعها». كما أنَّ التمييز الجنسي يجعل من المُتعسَّر على النساء أن يصبحن كائنات عقلانيَّة وأخلاقيَّة.

لم يكن ردُّ آسْتِلْ على هذه المشـكلة الدعوة إلى تغيير اجتماعي واسع النطاق، فهـي تقرُّ بأنَّ الرجـالَ، بناء على ما تقدَّم، مـا زالوا يتمتعون بامتيازاتهم بالنسـبة لنـا، ولا نقصد، إذَّاكَ، أنْ نعتـدي على امتيازاتهم القانونيَّـة». وتطرح آسْـتِلْ، عوض ذلك، اسـتراتيجيَّةً ذاتَ شـقَّيْن

لعلاج ما تتعرَّض له النســاء من مشكلات: الأوَّل، وهو الأكثر شهرة، تمثَّــل في طرحها مُقترحــاً لإقامة ملجأ تعليميٍّ خاصٍّ بالنســاء، حيث يمكن لهؤلاء تطوير أنفسهنَّ ليصبحن كائنات فاضلة وعقلانيَّة، فضلاً عمَّــا يتاح لهنَّ من تكوين صداقات راقية مع نساء أخريات.

ويتعيَّن أن تتمثَّل واحدة من المقاصد العظيمة في إزالةِ غشاوة الجهل الذي أرْكســتْنا فيه العــادة، وفي مدِّ عقولنا بمخزون مــن المعرفة المتينة والمفيدة.

أما الشقُّ الثاني من الاســتراتيجيَّة، فقد تمثَّل في وضعها نظاماً فكرياً وأخلاقياً يمكن للمرأة اتباعه لصقل ذاتها.

يمكن للمرأة، بممارســة التأمُّل الفلسفي، وضبط الذات العاطفي، أن تتحرَّر داخليَّاً من جــور الأعراف الاجتماعيَّــة وتقلُّباتها العاطفيَّة. وكتبت آسْــتِلْ تقــول في ذلك: «يتعيَّن علينا أن نكــون الملوك المُطلقين في دواخلنا»، إذْ رجتْ آسْتِلْ أنْ تتحصَّل قارئاتهاعلى الاستقلال الذاتي، حتى لو بقي وضعُهنَّ القانوني والاجتماعي على حاله.

تقدِّم آسْــتِلْ، إلى جانب كتاب «مقترح جاد»، نقداً لمؤسسة الزواج في كتابها: «بعــض التأمُّلات حول الزواج»، الذي مــا زال يُقرأ اليوم بوصفه مقترباً راديكاليَّاً، فهي وإنْ كانت تقرُّ بأنَّ الزواج مؤسسة إلهيَّة، وتعتقد بأنَّــه يتعين على المرأة، في نطاق الحيــاة الزوجيَّة، واجب طاعة الزوج، فإنَّها تُحاجج، في الوقت عينه، بأنَّ جُلَّ الزيجات ضارَّة بالنساء، وأنَّ الرجال يمارســون ســلطتهم وقوتهم بطريقة تعســفيَّة ومُفرطة، ما يُجبر النســاء على تســليم أمر عقلانِيَّتِهنَّ واستقلالهن إلى شركاء غير لائقين، بيد أَنه لا مناص من ذلك إن دخلت الزوجة المُؤسسة الزوجيَّة؛

فلا مجال للطلاق في معتقدات آسْتِلْ المسيحيَّة الصارمة. لكنها تُلمح، مع ذلك، إلى أنه من الأحسن لمعظم النساء ألا يتزوَّجن بأيَّة حال، وكتبت في ذلك تقول: لعلَّهنَّ إذا تروَّين في الأمر وتأمَّلْنَ به، لا يتزوَّجْنَ إلا ما ندر».

وتتوافق هذه الحجَّة الهدَّامة مع دعوتها لمجتمع نسويٍّ انفصاليٍّ، في كتابها: «مقترح جاد»، حيث يمكن للمرأة أن تكون متحلِّلة في مكان ما من العروض الجنسيَّة والرومَنْسيَّة، وقد تظلُّ في مأمن من المحاولات الشريرة التي يقوم بها الرجال الماكرون.


تبدو آسْتِلْ متناقضة، إذ تتجاور فلسفتها النسويَّة مع حسٍّ اجتماعيٍّ مُحافظ بدرجة مفرطة، ومن الممكن أنْ يعتريها النقص في أحيان كثيرة؛ فمقترحُها المتعلِّق بإنشاء مكانٍ تعليميٍّ خاصٍّ بالنساء، مثلاً، يستهدفُ على نحو صريح نساءً ينتمين إلى طبقة بعينها، فضلاً عن امتلاكهنَّ موارد ماليَّة وفيرة، أولئك هن «ناس الطبقة المخمليَّة» القادرات على منح «خمسمئة أو ستمئة جنيه» يرصدنها للمشروع. وهكذا، فإنَّ كتابتها لا تنشغل بالنساء الفقيرات أو نساء الطبقة العاملة، بل إنها تؤيِّد التراتبيَّات الاجتماعيَّة الطبقيَّة، فليست آسْتِلْ نسويَّة على الصُّعُد جميعها. ولعلَّ المراقب يرى تركيزها على التحوُّل الذاتي الفردي للمرأة، عوض المقاومة الجمعيَّة، بوصفه استجابة غير كافية للاضطهاد الأبويِّ.

وليس هذا فحسب، فهي تقلِّل من قيمة الجسد المادي بما هو نقيض للعقل والروح غيرِ المادِّيَيْن، ويجعلها هذا على خلاف مع التقليد النسويِّ المتين الذي يعيد تأكيد أهميَّة التجسيم، ويفسِّر الإعلاء من شأن العقل على أنه مُتضمِّن للمُثُل الذكوريَّة. كما أنَّ المركزيَّة التي تجلتها معتقداتها

المسيحيَّة داخل نظامها النســوي والفلسفي لا تتناغم، ربما، مع القراءة العلمانيَّة المتعاظمة، ولا تتماشــى مع عالم غالباً ما تهتمُّ فيه المؤسســات الدينيَّة والمنظومات العقديَّة بدعم السلطة الأبويَّة.

وعلى الرغم ممَّا سُـقناه آنفــاً من قضايا، تَبرزُ آسْــتِلْ بوصفها امرأة كرَّسَــت نفسها لأخواتها من النساء الأخريات، منحازةً للشأن النسوي وتعزيز قدرات المرأة. فبمقدورنا، على الرغم من أنَّ النســيان قد طواها بُعَيْـد وفاتها، أنْ نعثر عــلى أصداء لأفكارها على امتــداد تاريخ الفكر النِّســويِّ، كما يربط الباحثون عملها بالتنظير النســوي الحديث حول الســلطة والاســتقلاليَّة والانفصاليَّة، فضلاً عن الأعمال المتأخرة التي تربط فكرها بظاهــرة «التلاعب بالعقول» (gaslighting)، ويزعم بعض آخــر أنَّها أوَّل مفكِّرة نســويَّة إنجليزيَّة لم تؤشِّر على عدم المســاواة بين الرجل والمرأة فحســب، وإنَّها أقامت تنظيرات حيال تلك اللامساواة، ودعت لعلاجها، بل طرحت حلولاً.

وإذا رغب القــارئ في التعرُّف على عمل آسْــتِلْ على نحو أفضل، فعليه أنْ يمسك بكتابها: «مقترح جاد للنساء»، ويغوص فيه، فهو كتاب ثاقب، وظريف، وقاس حتــى هذه اللحظة. فضلاً عن أنه يمثِّل مقدمة فائقة لهذه الفيلسوفة اللامعة التي لا تحظى بما تستحقُّه من تقدير.



ماري وُلستونكرافْت

(1759-1797م)

بقلم: ساندرينْ بِرْجيه (Sandrine Bergès)

ربما تكون ماري وُلْسْتونكرافْتْ معروفة بصورة أفضل من النساء الأخريات في هذه المجموعة، على الرغم من أنَّ اسمها غريب بصورة ما. ومع أنَّ شُهْرَتَها، اليوم، ترجع إلى دفاعها الجسور عن حقوق المرأة، فضلاً عن دعواتها لإصلاح التعليم جذريًّا، فإنَّ هذا الاعتراف بجهودها لم يأت إلا مؤخَّراً. وقد اشتهرت وُلْسْتونكرافْتْ بسبب كتاباتها إبَّان حياتها، لكنَّ سمعتها في السنوات التي أعقبت وفاتها عرفت انحداراً حادًّا، بسبب خيارات حياتها لا أعمالها الكتابيَّة (إذ كشف زوجُها تفاصيل شخصيَّة كثيرة في السيرة التي عقدها حول حياتها). وقد اشتهرت كرَّةً أخرى، رِفقة النِّسويَّات من غرار: فيرجينيا وولْفْ، وَ«إما جولْدْمان»، في مطالع القرن العشرين. ومن جديد فإنَّ حياتها لا أعمالها هي التي جذبت الانتباه إليها.

لقد عَثرتُ على ماري وُلْبْستونكرافْتْ أوَّلَ مرَّة بفضل زميلٍ لي تنبَّه إلى نُدرة النساء في منهجنا الدراسي المتعلق بمساق تاريخ الفكر السياسي.

وكان أنْ عـرض كتاب: «دفاعاً عن حقوق المـرأة» (1792)، إضافة إلى كتب المنهاج، فقرأت الكتاب خلال الأيـام القليلة التالية، ولم ألتفت، إثر ذلك، إلى الوراء مطلقاً.

ولدت ماري وُلْستونكرافْتْ في لندن عام 1759، وقد وَرِثَتْ أُسْرَتُها، إثـر ولادتها بفترة وجيزة، معامـلَ تصنيع من جدِّهـا لأَبيها، ولَمَّا كان أبوها سِكِّيراً ومُقامراً فقد عَنى هذا أنَّ الأسرة دخلت في حالةٍ من الفقر المُدْقع ما إن بلغت ماري سـنَّ المراهقة، مـا اضطرَّهم إلى التنقُّل الدائم تجنُّباً للدائنين، فأهمل، إذَّاك، تعليم ماري. وإذْ كانت هذه الأخيرة طفلةً ذكيَّـة وفُضوليَّة، فإنَّها أفادت من أيِّ مكتبة وقعت عليها، وتعلَّمت على نفسـها تعليماً قويّاً بصورة مـا (على الرغم من عـدم معرفتها باللغتين اليونانيَّة واللاتينيَّة، ولم تكن تتحدَّث الفرنسيَّة بطلاقة كما تمنَّت). ولشدَّ ما هـو آسرٌ تتبُّع مهاراتها الكتابية عبر رسـائلها، بدءاً ممَّـا تبادَلتْه مع صديقتِها جين آردن من مراسـلات غلبت عليهـا الأخطاء الإملائيَّة والصياغة الفقيرة، وكان ذلك في بيفرلي، يوركشـير، وانتهاءً برسائلها الرقيقة والدقيقة والجميلة التي كتبتها عن البلدان الاسكندنافيَّة في نهاية حياتها.

إنّ نشـأة وُلْسـتونكرافْتْ قد علَّمَتْها كذلك درسـاً مُؤلماً حول ما يَعنيه أن تعيش المرأة في مجتمع لا تملـك فيه حقوقاً خاصَّة بها؛ فقد كان والدها رجلاً عنيفاً يضرب أمها كلَّما اعْتَرَتْهُ نَوبة سكر. وعلى الرغم من أن توصيفات ماري شـبه الخياليَّة لأمِّها تشي بأنَّها كانت أُمّاً قاسـية، إذ تشـكو من قلَّة اهتمام والدتها بها، وعدم اكتراثهـا بعامَّة، فإنَّ زوجها؛ وِلْيَـمْ جُدْوِنْ، يخبرنا بأنَّ ماري كانت تُعَسْـكِر أمام حجرة نوم والدتها

حمايـــةً لها في الليالي التي يعود فيها والدُهـــا ثَمِلاً، وما من ريب أنَّ تجربة العيـــش في ظلِّ والدٍ عنيفٍ منحتْها فَهماً مُبكِّراً لمـــا يمكن أنْ تعنيه تبعيَّة المـــرأة في الحياة الزوجيَّة. وفي وقت لاحق حـــين كانت في العشرينيَّات من عمرها، اشتكتْ شـــقيقتُها المتزوجة حديثاً من عنف زوجها، وأنَّها لا تســـتطيع البقاء معه، فعمدت وُلْسْـــتونْكرافْتْ، من فورها، إلى تدبير فرار أختها، وأخذت على عاتقها موضوع ســـلامتها منذ تلك اللحظة. رُبَّما لأَن وُلْسْتونْكرافْتْ اضطلعت بتعليم نفسها منذ البداية، فقد تمثَّلت عنايتها الأولى، بما هي كاتبة وإحدى مســـاعيها الأولى لكسب عيشها، في موضوع التعليم، فأنشأت رفقة شقيقاتها وصديقتها المقرَّبة؛ فاني بْلَدْ، مدرســـةً للفتيات في نيوينجتون جرين التي كانت آنذاك قرية في شـــمال لندن. لم تدم المدرســـة طويلاً، فقد انتقلت «فـــاني» إلى البرتغال صحبة خطيبهـــا، وألَمَّ بها مرض شـــديد بعد أن وضعت مولودها، فســـافرت ماري إلى البرتغال في محاولة لإعانـــة صديقتها، لكنَّ «فاني» ما لبثت أنْ ماتت، وحين قفلت ماري عائدة إلى لندن كانت المدرســـة قَد أفلست. في أيِّمـــا حال، مثَّلت التجربة جانباً مهمَّـــاً من حياة وُلْسْتونْكرافْتْ، إذ عُنيت في الكثير من كتاباتها بتعليم الفتيات.

عندما أفلســـت المدرســـة، كانت وُلْسْـــتونْكرافْتْ مثقلة بالديون، فلجـــأت، أول ما لجأت، إلى تأليف كتـــاب، وكان بعنوان: أفكار حول تعليم البنات (1787)، عمدت فيه إلى تطوير حجج تهدف إلى تحقيق المزيد من المساواة بين الجنسين في التعليم، ولا سيَّما حين يتَّصل الأمر بالتفكير المجرَّد، كما نافحت عن حقِّ الفتيات في السفر إلى الخارج قبل أن يدلفن إلى بيت الزوجيَّة مُحتجة بأن هذه ميزة يســـتأثر بها الرجال دون النســـاء،

أي السـماح للرجال باختبار العالم قبل الاسـتقرار لبناء منزل وأسرة. وقد كانت مبيعات الكتـاب كبيرة، كون الكتب التـي تتناول مبحث التعليم كانت رائجة في ذلك الوقت، وكان ناشرها؛ جونسون، متخصِّصاً في هذا الحقل. بيد أن ماري ظلَّت ترسُـف في ديونها، فعلَّمت نفسـها الفرنسـيَّة، واضطلعت بالعمل مربِّية لأسرة أرسـتقراطيَّة بروتستانيَّة إيرلنديَّـة تُدعى أسرة كينغسـبورو، ولم تحقِّق نجاحاً كبـيراً في عملها هذا، فلقد امتعضت من سـطحيَّة مستخدميها ونزوعاتهم الاستبداديَّة، ومع ذلك فقد كوَّنت صداقة أبديَّة مـع واحدة من هؤلاء؛ مارغريت، وكانت هذه معجبة بشـخصيَّة ماري. كما اسـتثمرت ماري وقتها من جديد لرصد مخزونها من الأفكار الفلسفيَّة وبنائه، وقد جاءت تعليقاتها المتكـرِّرة حول التأثير السـلبي للأعراف الأرسـتقراطيَّة على المجتمع بعامَّة، والفتيات الصغيرات بخاصَّة، دون ريب، مما رصدته في إيرلندا. وقد أفادت ماري هنا، أيضاً، من اسـتعارة الكتب من إحدى المكتبات، فقـرأت، في أثنـاء إقامتها مع أسرة كينغسـبورو، جان جاك روسُّـو؛ الفيلسوف السياسي الفرنسي من القرن الثامن عشر، الذي اشتهر في إبَّانه برواياته بقدر ما اشتهر بكتاباته التربويَّة والسياسيَّة. وإذ ألهمتها كتابات روسُّـو، التي مثَّلت مزيجاً من السـيرة الذاتيَّة، والقصص، والفلسفة، فقد رسـمت خطة لكتاب حملت بطلته اسمها؛ ماري. وتحكي «ماري. رواية» (1788) قصة امرأة شابة أهملت في طفولتها، لكنها تعمد إلى إنماء عقْلها عبر القراءة والكتابة، وتصاب ماري بخيبة أمل في الصداقة أول الأمر، ومن ثمَّ في الحبِّ، لكنها تعود لتستعر في علاقة حب غير جسديَّة بين روحين.

لم تتآلــف ماري وُلْسْــتونكرافْتْ مــع أرباب عملهــا حتى تتلبَّث معهم لفترة طويلة، فعادت أدراجهــا إلى لندن. وكان ناشرها؛ جوزِفْ جونســـون، هو أول من قَصَدَت هناك، وقد قدَّم لها، من ساعته، مسكناً فوق متجــره، فضلاً عن توظيفها مترجمة ومراجعةً في مجلته المسمَّـــاة: «المجلــة التحليليَّــة»، ومكثت هنــاك في الفترة مــن (1787-1792)، وداومت على العمل لدى جونسون حتى وفاتها عام 1797.

وقد عنى عملُها ناشرةً أن وُلْسْتونْكرافْتْ لم تكن بحاجة للبحث عن مشتركين أو مُشــترين قبل أن تتمكن من تأليف كتاب، فقد كانت هذه هي الطريقة التي حصل فيها معاصروها على عقد مع الناشر، وذلك من خلال جمع تعهُّدات كافيــة لشراء الكتاب بمجرد أن ينتهي الكاتب من تأليفه، بما يشــخص صورة مطابقة لما يسمَّى التمويل الجماعي في العصر الحديث. أَما جونسون فقد كان مدركاً طبيعة الكتب الرائجة، فحَرص على أن تكتب ماري المزيد من النصوص التعليميَّة لصالحه.

أَلَّفَــتْ وُلْسْــتونْكرافْتْ (بعد كتابها: «ماري: روايــة») كتابين هما: «مختارات للسيدات الشــابَّات»، و«قصص أصليَّة من الحياة الواقعيَّة» (1788)، وهــذا الأخير حكايات أخلاقيَّة تــدور بين معلمة وتلميذتين كُلِّفَتْ بتعليمهن، يتدارســن العالم، وكيفيَّة احترام الآخرين سواء كان هؤلاء رجالاً أو نساءً، فقراء أَو أَثرياء، أو حتى حيوانات.

بقي التزام وُلْسْــتونْكرافْتْ بقضيَّة التعليم ملازماً لها حتى نهاية حياتها، ويعدُّ كتابها الأكثر شــهرة: «دفاعــاً عن حقوق المرأة»، مــن نواحٍ عديدة، أطروحة في الإصلاحات التعليميَّة. وذهبت إلى أنه من الضروري أن تتعلَّم النساء، كما يتعلَّم الرجال، إنْ هُنَّ أَرَدْنَ أنْ يَتبوَّأْنَ مكانهنَّ اللائق في المجتمع.

اضطلعــت مــاري في كُتيِّبهــا: «دفاعــاً عــن حقــوق الرجال» (1790)، بأوَّل ردٍّ عــلى إدموند بيركْ حين هاجــم صديقها ومعلِّمها؛ رِتْشَرْدْ برايْس، في كُتَيِّبه الذي عقده ضدَّ الثورة الفرنسيَّة، وقد أوضحت فيه، لأول مرَّة، إيمانها بأنَّ الحريَّة تعني التحرُّر من الهيمنة، واستصحاباً فإنَّه من المهم أَنْ يكون المرء مُســتقلاً إلى الحدِّ الــذي يكون فيه مُؤهَّلاً وقــادراً على اتخاذ قراراته بنفســه. وعليــه، فإن الأقنان الفرنســيّين؛ ماقبل الثورة الفرنسيَّة، كانوا تابعين لعجزهم عن مواجهة أسيادهم، ولعدم امتلاكهم القدرات الفكرية التي تمكنهم من معرفة ما يعنيه القيام بذلك، وكذا الأَمر بالنسبة للمرأة التي تعتمد في حياتها الماديَّة على زوجها فإنَّها غير حُرَّة، وإنْ لم تكنْ مدركة ذلــك، لأنَّ ثمَّة عدداً من الخيارات التي لا تستطيع، ببساطة، القيام بها دون موافقة زوجها. ووفقاً لهذا الاعتبار، فإن الزواج غير المتكافئ يتبدَّى حالة اســتبداديَّة مكافئة لحالة السـيِّد والعبد. وقد نافحت وُلْسْــتونْكرافْتْ، في كتيِّبهــا: «دفاعاً عن حقوق الرجــال»، عن المثل الجمهوريَّــة العليا للثورة الفرنســيَّة مُحاججة بأنَّ فقراء فرنســا حكمتهم علاقة تبعيَّة مُفرطة بأغنيائها، تلك العلاقة التي لم يكن من اليســير عليهم الانعتاق من إســارها، لأنَّ جزءاً منها عمل على إضعاف قدرتهم على التفكير المســتقلّ. وهكذا، فقد مثَّلت معركة وُلْسْــتونْكرافْتْ الأولى كفاحاً بالإنابة عن الفقراء، لا النساء على وجه الخصوص.

نشر جونســون كُتَيِّــب وُلْسْــتونْكرافْتْ، ولم يفعل ذلــك مع ردِّ تومَسْ بينْ: «حقوق الإنســان» (1791) الذي ظهر بعد بضعة أســابيع. وكان جونســون هو من أشــار على ماري بتأليف كتــاب: «دفاعاً عن

حقوق المـرأة»، عندما رأى أنها تقـع في نوبة اكتئـاب في العام التالي. وقـد فعلت ذلك، معرِّجـة على المسـألة المتعلِّقة بكيفيَّـة تأثير النمط الجمهوري على النساء، وكيف أَنَّ «افتقارهنَّ» إلى التعليم، بصفة خاصَّة، هيأَهُنَّ لحياة الخضوع. وقد استبقت وُلْستونكرافْتْ غيرها في التنبيه على الفكرة التي مؤدَّاها أن المضطَهَدين يكيِّفون، أَحياناً، أولويَّاتهم ورغباتهم على نحو يناسـب واقعهم، مُحاججة بأنَّ الأفـراد الخاضعين يفقدون، في غالب الأمر، الإرادة لاسـترداد حريتهم، ويعمدون، عوض ذلك، إلى «معانقـة أغلالهم»، وينظرون إلى حالهم هذا عـلى أنه حال طبيعي، بل مرغوب فيه أحياناً.

وما إن صدرت الطبعة الثانية من كتابها: «دفاعاً عن حقوق المرأة»، حتى أشار عليها جونسـون، من جديد، بالسـفر إلى باريس للكتابة عـن الثورة. وقَدْ وصلت ماري إلى باريس في أواخر عام 1792، عندما بدأت محاكمات الملك، وكتبت من باريـس تقول: إنَّ اقتياد لويسْ إلى قاعة المحكمة كان من أوائل المشاهد التي أبصرتها، وأنَّ رهبة المشهد، وكرامة الملك المهـدورة، جعلاها تبكي. كما التقت وُلْسْـتونْكرافْتْ في باريس بجيلـبرت إمْلاي؛ رجل الأعـمال الأَمريكي الذي أصبح عشـيقها، وقد حملت جرَّاء هذه العلاقة عام 1794، وسـجَّلت نفسها (زوراً) زوجةً له في السـفارة الأمريكيَّة، لكي لا تسـجن كونها امرأة إنجليزيَّـة، وقد ارتحلـت إلى الضواحي طلباً للأمـان، ثم انتقلت إلى مدينة لوهافر بعد أن وَضَعَـتْ ابْنَتها «فاني». وفي العام 1794م (خلال إقامتها في فرنسـا التي امتدت لعامين ونصف)، أَلَّفَتْ وُلْستونْكرافْتْ كتابهـا: «رأي تاريخي وأخلاقي في أصل الثورة الفرنسـيَّة وتقدُّمها»،

وهو مراجعـــة لنصوص من وضع كُتَّاب ثوريِّين مـــن أمثال: ميرابو، وبريسو، وكوندورسيه.

بينما كانت مـــاري منهمكة في كتاباتها والعنايـــة بمولودتها الجديدة في لوهافـــر، عاش «إمـــلاي» في لندن مـــع مُغنِّية أوبراليَّـــة، فحاولت مـــاري أنْ تنتحرَ حين اكتشـــفت ذلـــك، وكي يســـتنقذها، فضلاً عن إبعادها -دونَ ريب- عن طريقه، عمد إملاي إلى إرســـالها في رحلة إلى إســـكندنافيا للتحقُّق من فقدان شـــحنة فضة هرَّبها من فرنسا. وهكذا، انطلقت ماري لاستكشاف الشمال الأوروبي تحملُ معها تفويضاً قانونيّاً وابنتَهـــا الرضيعة رِفقة خادمة فرنســـيَّة، وقَدْ ســـطَّرت في ذلك الإبّان كتابها: «الرســـائل المكتوبة خلال إقامة مقتضبة في السويد، والنرويج، والدانـــمارك» (1796)، حمل أفكارهـــا الاجتماعيَّة والسياســـيَّة، فضلاً عن الجماليَّة حول إسكندنافيا.

عندما قفلـــت وُلْسْـــتونْكرافْتْ عائدة مـــن إســـكندنافيا، عرَّفتها صديقتها؛ ماري هايز، على الفيلســـوف وِلْيَمْ جُـــدْوِنْ الذي التقته مرَّة في منزل جونســـون، فغدا الاثنان عاشـــقين، ثم اقترنا حين علمت بأنَّها حامل عام 1797. وقَدْ عملت، خلال فـــترة حملها، على تأليف روايتها: «ماريا، أو مظالم امـــرأة» (نشرت بعد وفاتها عـــام 1798)؛ الرواية التي يـــرى بعـــض النقَّاد أنها تكملـــة للكتاب الثـــاني: «دفاعـــاً عن حقوق الرجـــال». تتصدَّى رواية ماريـــا لثيمة الهيمنة، وكيـــف أنها يمكن أن تلحـــق الأذى بالمرأة بصرف النظر عن خلفيتها الاجتماعيَّة، فَتَسْرُدُ قصة امرأةٍ أرســـتقراطيَّة؛ ماريا، متزوجة من رجل مُتعسِّف سجنها في مشفى المجانين خشـــية أنْ تهجـــره مُصْطَحِبَةً طفلتها معها. أما ســـجَّانتها فقد


تعرَّضت لسوء المعاملة منذ طفولتها، فعاشت في الشوارع ممتهنة البغاء قبل أَن تتمكَّن، بضربة حظ، من تعليم نفسها والحصول على هذا العمل. وتحكي الرواية الكيفية التي تتعلَّم المرأتان بها، رويداً رويداً، الثقةَ بعضهما في بعض، واستجلاء ما يجمعهما من مشتركات، فضلاً عمَّا يَميزُهما من اختلافات.

وبدأت، خلال تلك الفترة أيضاً، بتأليف كتاب عن تربية الأطفال، أكَّدت فيه الأدوار المتساوية للأمِّ والأب، كما وضعت ملاحظات لأطروحة فلسفيَّة ثانية، لكنها لم تكملْ أيّاً من المشروعين بسبب وفاتها بِحُمَّى النِّفاس في سبتمبر من عام 1797، بعد عشرة أيام من إنجاب ابنتها الثانية؛ ماري.

انتحرت فاني إملاي؛ ابنتُها الأولى، في بواكير مُراهقتها. أما ماري جُدْوِن؛ ابنتُها الثانية، فقد ورثت شغف أمِّها بالكتابة والترحال، وميلها التعس للخائنين من الرجال، وقد مضت بها الحياة لتتزوج الشاعر؛ بيرسي شِلي، ولتكتب واحدة من أعظم روايات الأدب الإنجليزي: «فْرانكِشْتايْنْ».

لم تكن وُلْستونكرافْتْ الفيلسوفة الوحيدة التي شدَّدتْ على أنْ تتعلَّم المرأةُ بصورة أفضل، ولا هي الوحيدة التي حاجَجَتْ، فعليّاً، بأنَّ قدرات المرأة مُعادلة لقدرات الرجل، ولم تكن، كذلك الأمر، أوَّلَ مَن استنكر الأعراف الاجتماعيَّة التي حالت دون أن تكون المرأة ما تستطيع أَنْ تكونه، بَيْدَ أَنَّها كانت من أوائل الذين دافعوا عن مثل هذه الآراء، وشدَّدوا على وضعها موضع التنفيذ، ولم تكن آراؤها مقترحات وحسب؛ سواء كانت قصصاً للأَطفال أَو أطاريح حول

الفلسـفة السياسـيَّة، فإنَّ كتاباتها هي دائماً تعليـمات قصد منها التغيير وأنْ توضع موضع الممارسة، وهي تتشارك، بذلك، مع فلاسفة مُعاصرين من أمثال: مارثا نوسباوم، وأمارتيا سِنْ، فقد تمثَّل عملها في تغيير العالم، وتحليل أَسباب المعاناة، والمُحاجَجة عن أنجح علاج.



هارِيتْ تايلَرْ مِلْ

(1807-1858م)

بقلم: هِلِنْ مكابي (Helen McCabe)

لقد طغت المكانة الأكاديميَّة لزوج هارِيتْ تايلَرْ الثاني؛ الفيلسوف «جون ستيوارت مِلْ»، على مساهمتها الفكريَّة لفترة طويلة من الزمن، على الرغم من أنَّ هذا الأخير بذل وسعه لتقدير عملها عالياً، حين وصفها بأنها الملهمة والمحاورة والمعينة له في أعماله، بل وشريكته في التأليف. وغالباً ما يستند استبعاد رواية «ستيوارت مِلْ» إلى الانتقادات الشخصيَّة المُوجَّهة لـ«تايلَرْ مِلْ». وعليه، فإني أحاول، هنا، تبديد بعض ضباب النفور وكراهية النساء من ناحية، وثناء ستيوارت من ناحية أخرى، فلقد كانت تايلَرْ إنسانة، وامرأة، وشخصيةً استثنائيَّة.

ولدت هارِيتْ في لندن في الثامن من أكتوبر لعام 1807، وهي ابنة هاريت وتوماس هاردي (جرَّاح)، ولها خمسة أشقَّاء(*)، وقَدْ عمدت إلى معارضة سلوكِ والِدَيْها، شديدِ الأنانيَّة. تلقَّت هارِيتْ تعليمَها في المنزل،

(*) لها ستة أشقاء (توماس؛ جون؛ وليم، إدوارد، ألْفْرِد؛ آرثر)، وشقيقة (كارولين)؛ حسب موقع إلكتروني منسوب لعائلتها. انظر: (https://harriettaylormill.com/family-tree/) – (المراجع)

وتعلَّمت لغات عدَّة، وتَوَسَّعتْ في قِراءَةِ الأَدَبِ والتاريخِ والفلسفة، فضلاً عن متابعة الصحف والدوريات. وعلى الرغم من أنَّ العديد من القصاصات والرسائل، التي تركتها، يُثْبِت شِكايَتَها مُعبِّرَةً بأنَّ «قلمي لنْ يُواكب مشاعري»، فإنَّ أعمالَها المكتملة قشيبةٌ وفَخْمَة.

يذكر معاصرو هارِيِتْ أنَّها حازت جمالاً فائقاً: فقد كانت جَيْداء، وذات وجه بيضويٍّ تعلوه عينان واسعتان ذواتا لَوْنٍ بُنِّيٍّ داكن. أمَّا شعرُها فأسود طويل ومُسرَّح على شكل عقائص تُؤَطِّر وَجهَها، وتمتلك هارِيِتْ بَشَرَةً تجعلها تبدو جميلة حين تلبس الأصفر من الثياب «كما تظهر في صورة لها في معرض الصور الوطني». ليس هذا فحسب، فقد كانت مُتَّقِدَةَ الذهن والعاطفة، وصاحبةَ خيالٍ خَصْبٍ، وفكرٍ ثاقب. فضلاً عن كونها عنيدة، وودودة، ورصينة، تغدو، في بعض الأحيان، غَضْبى ولكنْ من أجل الحقِّ، فهي تَمْقُت القسوة، والظلم، والتفاهة، والخداع الفكريَّ والعاطفيَّ.

اقترنت عام 1826 بـجون تايلر؛ وهو تاجر جملة يبيع المُستحضرات الدوائيَّة، وقد حدَّثت عنه هارِيِتْ فوصفته بالمستقيم والكريم، وأنه «رجل جسور، ومُكرَّم، يحملُ آراء ليبراليَّة، فضلاً عن تمتُّعه بتعليم عالٍ، وأنَّه أخذ بتلابيبِ قَلبها». وُلد ابنُهما الأكبر؛ هربرتْ، عام 1827، وأعقبه «آلْجِرْنون» (المعروف باسم حاجي «Haji») عام 1830، ثم هِلِنْ «Helen» (المعروفة بـلِلي «Lily») عام 1831.

كانت هارِيِتْ وجون تايلَرْ فاعِلَيْن في نمطٍ راديكاليٍّ من السياسة، مُنخرِطَيْن في حلقة الفكر الحُرِّ التي ضمَّت -عَرَضاً- ستيوارت مِلْ. وكان هذا الأخير يتعافى، دون علم أصدقائه، من «اكتئابٍ حادٍّ» تأتَّى

من فقدان الإيمان بالإصلاحات التي نُشِّئَ على العمل لتحقيقها على يد والده «جيمْسْ مِلْ»، رِفقة صاحب مبدأ المنفعة الشهير؛ «جِرمي بِنْثَمْ». وقد كتبت تايلَرْ مِلْ عن ذلك تقول: «لقد تداعى الأساس الذي قامت عليه حياته بالكامل»، واستَيْأَسَ من العثور على «قوَّة في الطبيعة تفي بأنْ يبدأ بتشكيل شخصيَّته من جديد»، ولقد وقع على هذه القوة في هاريِتْ.

كان ستيوارت مِلْ، فيما يبدو، بمثابة صاعقة رعديَّة عبرت سماءَ صيفِها، مثلما كانت هي وميضَ البرق الذي شقَّ ظُلمةَ حياته، وما هو غيرُ وقت قليلٍ حتى وقعا في حُبٍّ عميق. وعلى الرغم من سعي تايلَرْ مِلْ للانفصالً عن زوجها، فإنَّ ستيوارت مِلْ اعترض على ذلك كما كتب: «على الرغم من أنَّ دَرْبَهما افترقَ، فإنَّها يمكن، بل يجبُ، أن تلتقي كرَّةً ثانية، فَلَيْس هذا نهاية الأمر». وكان ذلك كما قال.

كتبت تايلَرْ مِلْ غير مقالة حول الزواج، وحقوق المرأة، وقضية تعليم المرأة، وسلطة المجتمع على الفرد، ولا سيما على شخصيَّة المرأة الأخلاقيَّة وسعادتها في تلك الفترة. ويتَّصف تحليل تايلَرْ بالدقة، والتعقيد الفكريِّ، والابتكار. كما تفصل بين الجنس (sex) وما نُسمِّيه اليوم الجِنْدَرْ «النوع الاجتماعي»، مُوضِّحة أنَّ هذا الأخير، وإنْ يكن مُتجذِّراً في النساء اللائي تَحَصَّلْنَ على تعليم منذ الوَلادة، فإنَّه في أصله بناءٌ اجتماعيٌّ، ويحدِّد العناصر الأساسيَّة لما يمكن أن يطلق عليه، في الوقت الحاضر، النظامُ الأَبَوِيُّ. كما تَشْتَدُّ بنقوداتها على السلطات التي يمارسها الأزواج على الزوجات، وكذلك السلطة الماكرة التي يمارسها المجتمع لتشكيل -وتشويه- العقل الفرديِّ، وتُقدِّم أطاريح جريئة حول طبيعة الزواج

الحقيقية (القائمة عـلى مقايضة الجنس بالعيش)، والعوار الذي تنطوي عليه مواثيق الزواج المتداولة، واستحالة الطلاق، والتشريع لتعبيرات المودَّة بين أُناسٍ راشـدين ومتوافقين. فضلاً عـن أطاريحها فيما خصَّ أهميَّة السعادة في تنمية الذات، والفرديَّة، والتمتُّع بالحياة عوض الرفض الزَّاهد لها. ليس هذا فحسـب، فَقَـدْ ربطت بين الجنس والأخلاق على نحو مثير للجدل، وكتبت:

«يتبـدَّى الجنسُ، في معناه الحقيقـيِّ والأرفع، بوصفه الطريقة التـي يتجلَّى بهـا كُلُّ ما هو أرفـعُ وأفضلُ وأجمـلُ في طبيعة البشر... ذلك الشيء الذي يبسـط الحواس الماديَّة، ويصقلها إلى أقصى حدٍّ... كما أنـه يُحقِّق، كأفضل ما يكـون التحقيق، الغاية من الخلق. وهذا يقول شـيئاً واحداً: مـن يتمتَّع أكثر، هو الفاضل بلا منازع».

وما زال الجـدل قائماً حـول إنْ كانت «هـي» (تايلَـرْ)، و«مِلْ»، قَدْ مارسا هذه الفلسفة ووضعاها موضع التطبيق، لكن تايلَرْ تصرَّفت، في أواخر سـبتمبر من عـام 1833، تبعاً لبعض آرائها عـلى أقلِّ تقدير، فانفصلـت عن زوجها الأوَّل. وكانت تلك خطـوة هائلة في ظلِّ قيود تلـك الفترة من التاريخ؛ فلا حـقَّ -آنئذٍ- في الانفصـال القانوني، أو التواصل مـع أطفالها، أو أيِّ دعم ماليٍّ، فضلاً عن انعدام أيِّ وسـيلة، تقريباً، لكسـب قوتها. ومـا لبث «مِـلْ» أن انضم إليهـا في باريس، حيث أدرك الاثنان، في آخر الأمر، مدى السـعادة التي اسـتجلبها كلُّ واحـد منهما لصاحبـه. ولكنْ بقيت، كـما أجمل ذلك سـتيوارت مِلْ

في إحدى رسائله، كلُّ العقبات الأخرى، أو بالأحرى تلك العقبة التي تحول دون استدامة هذه السعادة لبقيَّة حياتها؛ وتتمثَّل في زوجها جون تايلَرْ، وأطفالها الثلاثة.

ولقد أدركت تايلَرْ مِلْ بأنَّها وستيوارت مِلْ ليسا الوحيدين اللذين يتوجَّب مراعاة سعادتها دون غيرهما، فَأَزْمَعَت العمل وفقاً لمبادئها الأخلاقيَّة، وسعت لتحقيق أقصى قدر من السعادة لكل واحد داخل هذه الدائرة، فرجعت إلى لندن؛ إلى زواجٍ خالٍ من الحياة الجنسيَّة، وإلى علاقة أفلاطونِيَّة مع ستيوارت مِلْ.

لم تتلبَّث تايلَرْ طويلاً في منزل زوجها، ما أجبرها على العيش في عزلة اجتماعيَّة، كما ألَمَّتْ بها وعكة صحِّيَّة، بما في ذلك الشلل الجزئي. وعلى الرغم من ذلك، فقد كتبت تايلَرْ، خلال الخمسة عشر عاماً التالية، بعض المقالات القصيرة عن الأخلاق والدين، ودخلت في حوار مع عمل ستيورات مِلْ، وانتهت إلى القول بأنَّه لا بُدَّ من فصلٍ كاملٍ يضاف إلى كتابه: «مبادئ الاقتصاد السياسي» (1848)، وقد ضبطت المسار الكامل للكتاب، حين أقنعت «مِلْ» بأنَّه على الرغم من أنَّ قوانين الإنتاج قد تكون «ثابتة» (مثل قوانين الجاذبيَّة)، فإنَّ قوانين التوزيع هي بناءات بشريَّة مُتغيِّرة. ويعني الوعي بهذه الحقيقة أنَّ وجود الأغنياء والفقراء ما عاد فجأة حقيقة راسخة من حقائق الطبيعة أو الدين، وإنَّما نتيجة مُتأتِّية عن النشاط البشري وانعدامه. واستتباعاً، لا يمكن خداع الطبقة العاملة التي تطالب بالإصلاح بحجَّة أنَّ الأحوال لا يمكن تغييرها، فلا بُدَّ من إثبات أنَّ هذا هو أفضل ترتيب اجتماعيٍّ ممكن.

لقد جرى النظر في مَسْـألة تحسينات الوضع القائـم وبدائله في الفصـل الذي أَمْلَتْه عليه تايلَرْ مِـلْ في كتاب «المبادئ»، إذ تجملُ، هي وستيوارت في ثنايا الفصل المذكور، كيف ستؤدي مطالب العمال المتزايدة للاستقلال إلى رفضهم علاقات الأجور مع الرأسماليين، وتفضيل نظام تقاسم الأرباح، ورفضهم، في نهاية الأمر، أيَّ صورة من صور الاعتماد على الرأسماليين بأَيَّة حالٍ، وإنشاء تَعاوُنِيّاتٍ -عوض ذلك- بين المنتج والمستهلك. وسيؤول الأمر بكلِّ ملكيَّة خاصَّة، من خلال عمليَّة تدريجيَّة مـن التغيُّر العضويِّ والمرحـلِّي، إلى تَعاوُنِيّات يُديرُها العمَّـال ويُشغِّلونها، وسنكون، بذلك، قَدْ وصلنا إلى مستقبلٍ اشتراكيٍّ، يصبح بدوره «أقرب نهج للعدالة الاجتماعيَّة، وأنفع تنظيم للشؤون الصناعيَّة من أجل الصالح العام، وهو أمرٌ يمكن التنبؤ به في الوقت الحالي».

لقـد عزَّز كتاب «المبادئ» شـهرة سـتيوارت مِل بوصفـه واحداً من العقـول الرائدة في عصره، وقد حاول سـتيوارت مِلْ أن ينسـب لهـا الفضل في صفحة الإهداء، لكنَّه ذكر في سـيرته الذاتية (1873) بأنَّ كراهِيَّتها للظهور حالتْ دون ذلـك، بيد أَنه ما لبث أن صدرت طبعة ثانية حضرت فيها تايلَرْ حضوراً قويّاً. وقَدْ اعْتَلَّت صِحَّة جون تايلَرْ عام 1849 عـلى نحو خطير، فعادت تايلَرْ مِـلْ إلى منزله من جديد، وقاتلت بلا كلل ضدَّ مرضه ولا مُبالاته، ولكنْ دون جدوى.

وإذْ باتـت تايلَرْ مِلْ حُرَّة رسـميّاً للاقتران بسـتيوارت مِلْ، فإنهما واجها العقبـات المتعلقة باعتراض عائلته، فضلاً عن آرائهما النِّسـويَّة المعارضة للـزواج، التي أجملها سـتيوارت مِلْ في كتابـه: «بيان حول

الـزواج» (1851)، وعـلى الرغـم من ذلك فقـد تزوجا عـام 1852، وقَدْ كتبت تايلَرْ مِلْ، خلال تلك الفترة، ونشرت: «تحرير المرأة» (1851)، وهو مطارحة مُمْتدَّة بشـأن حقِّ المرأة في التصويت، فضلاً عن شذراتٍ سيُصار، في نهاية الأمر، إلى تضمينها في مُؤَلَّف «إخضاع المرأة» (1869)؛ وهو نقد ستيوارت مِلْ الشهير والثاقب لاضطهاد المرأة المبنيِّ اجتماعيّاً. وفي وقت لاحق من ذلك العقد، عمل الزوجان؛ تايلَرْ وستيوارت مِلْ، لإنجاز السـيرة الذاتيَّة لهذا الأخير، وهي مجموعـة من المقالات حول العنف المنزلي، وكتاب «عن الحريَّة» (1859).

يُنظر إلى كتاب «عن الحريَّة»، عامَّة، على أنه إسـهام سـتيوارت مِلْ الأَكبر في الفلسفة السياسيَّة، ومن المتعيَّن أنْ يُعدَّ كذلك إسهاماً لـتايلَرْ مِلْ. وربما كان هذا الكتاب أحد أوضح ما كتب من دفاعات عن حريَّة التعبير وأكثرها حماسـة على الإطلاق، فهو يشتمل على حجاج دفاعيٍّ شـامل عن الحريَّة الشـخصيَّة، ويتمثَّل ادّعاؤه الأساسي في أن لا يُمنع الناس بالقوَّة من القيام بما يرونه نافعاً لهم إلا إذا أَضَرَّ بالآخرين، ويتبدَّى هذا موقفاً مناهضاً بشدَّة للأبَوِيَّة، إذ يتشدَّد ستيوارت مِلْ، في كتابه «عن الحريَّة»، في مسـألة أنَّ صالح الفرد «المفترض» لا يمكن أن يسـتعمل ذريعة لإجبـار الفرد على فعل شيء ضدَّ إرادتـه. فضلاً عن ذلك، ثمَّة عنصر كمالي قوي: إذ يدافع كتاب «عن الحريَّة» بشدَّة عن أهميَّة «الفرديَّة» التي يجري إنشاؤُها وتطويرها ذاتيّاً.

ولشـديد الأسـف، راحـت صحَّـة تايلَـرْ، في ذلـك الإبَّـان، تتدهْـور، ولقد توفِّيت في أفينيـون في الثالث من نوفمـبر لعام 1858، أي قبل عام واحد من إصدار «عن الحريَّة»، وقد صدَّر سـتيوارت مِلْ

الكتاب بهذا الإهداء:

«إلى ذكرى المحبوبة والمأسوف عليها، التي مثَّلت مصدر إلهامي، والمؤلِّفة المشاركة في كلِّ ما هو فائق في كتاباتي، وإلى الصديقة والزوجة التي كان إحساسُها العالي بالحقِّ والحقيقة أقوى حافز لي، وكان استحسانُها لما أقوم به مُكافأتي التي لا تُدانيها مُكافأة. إليها أهدي هذا الكتاب، وليس هذا الكتاب استثناء عن سابقيه، فهو يخصُّها بقدر ما يخصُّني... لو كنت قادراً على أنْ أُترجم للقرَّاء نصفَ الأفكار العظيمة والمشاعر النبيلة التي انطوت في قَبْرها، لكُنْتُ وَسيطاً أكثر نفعاً للقرَّاء ممَّا عساهم أنْ يفيدوا ممَّا أسطِّره غير مُستحثٍّ أو مسنود بحكمتها الفائقة».

توفي ستيوارت مِلْ في منزل يطلُّ على قبر هارِيت عام 1873، وقد دفن إلى جانبها.

وفي الختام، فإنَّ الظروف التي أحاطت بحياة هارِيت تايلَر مِلْ وزمانها تُدلِّل على أنَّ إسهاماتها في السياسة، والاقتصاد، والفلسفة بُخِّستْ، ولم يَعْتَرف بها مُعاصِروها، وقَدْ آنَ الأوان لأنْ نقوم بها هو أفضل.



جورج إليوت
(ماري آنْ إيفِنْز)

(1819–1880م)

بقلم: كليرْ كارْلايْلْ (Clare Carlisle)

تُعدُّ جــورج إِلْيوتْ ملكة الأدب الإنجليزي دون منــازع، بَيْدَ أنَّها تستأهل موضعاً في تراثنا الفلســفي. ولدت ماري آنْ إيفانس في نانيتن عــام 1819، وتُوفِّيت بوضعها مــاري آن كروس في لنــدن عام 1880، وقد قضت شطراً كبيراً من سِنِي شبابها مُتمنِّيةً أنْ تُعرف بالسيدة لويس بســبب العلاقة الطويلــة التي ربطتها بالكاتب جــورج هنري لويس، غير أنها حين شرعت في كتابة الروايات في خمسينيات القرن التاسع عشر اتخذت اسمــاً ذُكورياً مُسْتَعاراً هو جورج إليوت، فقد أحسَّت بأنّه لنْ يُعترف بهذه الروايات بوصفها إســهامات فلسفيَّة جادَّة إذا عرف بأنَّها من تأليف امرأة.

وكان لدى الشــابة ماري آنْ شــهيَّة فكريَّة جامحة، بصورة مشــابهة لشخصيَّة بطلتها المشبوبة العاطفة والمُتَهتِّكة، ماغي توليفير، مثلما جسَّدتها إليوت في رواية «الطاحونة على النَّهر فْلَسْ» (1860). وما لبثت أنْ قادَها

فضولُها وحساسيَّتُها الروحيَّة بعيداً عن آفاق عائلتها الأنجليكانيَّة المحافظة التي تنتمي إلى أدنى الطبقة الوسطى، وقد لازمتها في سِنِي يفاعتها عاطفة دينيَّة شديدة، ولكنها في أربعينيات القرن أصبحت صديقةً لمجموعة من المفكرين الأحرار قرب كوفنتري، وانتهت إلى نتيجة مُؤدَّاها: أنَّ المسيحيَّة تقوم على «مزيج من الحقيقة والخيال».
ولقد آثرت -طوال حياتها- وجهات النظر الواسعة -وهي صفة أثيرةٌ لديها- والعقول المتفتِّحة، والأرواح المنفتحة على الآفاق، على كلِّ ما هو ضيِّق وصارم وتافه.

وعلى الرغم من ذكائها اللامع وشغفها الكبير بالتحصيل العلمي، لم تتمكنْ إليوت من الالتحاق بجامعة أكسفورد أو كيمْبرِجْ، أو الكلِّية الجامعيَّة التي تأسست حديثاً آنذاك، أو كليِّة كينجز، إذ لم يكنْ التعليم الجامعي مُمكناً للنساء حتى أواخر القرن التاسع عشر، حين صار التعليم فيه مُتاحاً، ولكن لفئة قليلة من النساء في إنجلترا. وبناء عليه، فقد دَرَست ماري آن إيفان، قبل أن تصبح جورج إليوت، الفلسفة على نفسها. وبينما كانت تقرأ اسْبِنوزا عام 1843، كتبت لصديقتها، سارة هِنِلْ: «لا يمكننا أن نقاتل ونكافح بما يكفي في سبيل حُرِّية البحث».

وقد تنوَّعت انشغالات إليوت على نطاق واسع، لتشمل النظريَّات العلميَّة الجديدة وتاريخ الدين، كما ترجمت عملَيْن ألمانيَّين حديثين، يُعدَّان منعطفين حاسمين في مسيحيَّة القرن التاسع عشر: أولهما كتاب شتراوس الموسوم بـ«حياة المسيح» (عام 1846)، والثاني كتاب فيورباخ «جوهر المسيحيَّة»، الصادر عام 1853. ليس هذا فحسب،

فقد ترجمت كتاب اسْبِنوزا «الأخلاق» الصادر باللاتينية عام 1856، وترجمت أيضاً جزءاً، على أَقلِّ تقدير، من كتاب اسْبِنوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة»، الصادر في أواسط أربعينيَّات القرن التاسع عشر، على الرغم من أنَّ مخطوطة الترجمة مفقودة.

غيَّرت ماري اسمها عام 1851 إلى صيغة أكثر تعقيداً هي ماريان، وانتقلت إلى لندن لتغدو المحرِّر غير الرسمي للمجلة الفصليَّة؛ وستمنستر ريفيو، وكان ذلك سابقة غير معهودة بالنسبة لنساء ذلك العصر، ودوراً وضعها، على نحو غير ظاهر، في قلب الحياة الفكريَّة الإنجليزيَّة. وقد منحتها مقالاتها العديدة في المجلة المذكورة فرصاً للتعليق على الأدب الجديد، فضلاً عن القضايا الاجتماعيَّة المعاصرة التي اشتملت على ما أطلق عليه الفيكتوريون: «مسألة المرأة»، أيْ موقع المرأة في مجتمع أبويٍّ شديد، بات يتقبَّل شيئاً فشيئاً أفكار المساواة بين الجنسين.

مهما يكن من أمر، فقد قدَّمت جورج إليوت، عبر رواياتها، أهمَّ إسهاماتها الفلسفيَّة، فقد منحها هذا الجنس الكتابي أرضيَّة واسعة لاستكشاف الأسئلة المتعلِّقة بالحريَّة، والمسؤوليَّة، والضعف الأخلاقي، والتمكين، فضلاً عن تطوُّر الشخصيَّة بداهةً. وأنتجت إليوت سلسلة من الروايات جلبت لها الثروة والشهرة وهي: «آدم بيد»، و«الطاحونة على النهر فْلَسْ»، و«سيلاس مارنر»، و«رمولا»، و«فيلكس هولت الراديكاليّ»، و«مِدِلْ مارتش»، ورواية «دانيال ديروندا».

أظهرت إليوت، عبر هذه الروايات، أنَّ الأسئلة المذكورة آنفاً ليست أسئلة مجرَّدة، وإنَّما أسئلة معيشة عبر رجال ونساء متعيِّنين ومتكدِّسين

في عوالم اجتماعيّة مُعقّدة، تقتادُهم شــواغل ماديّــة، وحوائج عاطفيّة، ورغائب روحيّة. وعليه، تبســط قصص إليوت نظرة فلسفيّة للأناسيّ بما هم كائنات لا تختزل، ولكنها ذات حساسيّة عالية أيضاً. وعلى الرغم من أن شــخصيّات رواياتها تتشــكّل، غالباً، من خــلال عادات قارّة، فإنها تصوِّر الناس عــلى أنَّهم منفتحون، على نحــو بُنيويٍّ، على التغيير والنشأة المســتأنفة. ولعلَّ ذلك يتَّضح وضوحاً كبيراً في تطوُّر شخصيّة ســيلاس مارنر، حين تحوَّل من مخلــوق بائــس و«ذاوٍ» تحكمُه علاقة ميكانيكيّة بأشياء حياته إلى أبٍ وصديق مُحبٍّ ومَحبوب، وكما يعلِّق السَّارد: «فإنَّ الإنسان، شأنه شأن المِقبض أو الأنبوب الملتوي، ليس له معنى إنْ هو نأى بنفسه».

لا نــكاد نعثــر عــلى فيلســوف أوروبيٍّ، في القرن التاســع عشر، لم يتأثَّر بصورة مــا بأعمال إيمانويل كانط العظيمة التي حدَّدت من نواحٍ عديدة جدول أعمال الفلسفة الحديثة. وقد كان لما قام به صموئيل تايلَرْ كولْرِدْجْ من إذاعة فلسفة كانط، في أوائل القرن التاسع عشر، تأثير قويٌّ على ذلك الجيل مــن الكتاب الإنجليز الذيــن اقتَفت إليوت خطاهم، فضلاً عن انخراطها بنفســها عن كثب في الفكر الكلاميِّ. وبينما سعى المفكرون الميتافيزيقيون الطَّموحون مثل: شــيلينج وهيجل، إلى تجاوز الثنائيّة الكانطيّة القائمة بين القوانين الطبيعيّة الحتميّة والحريّة الأخلاقيّة المطلقة، فقد ركَّزت إليوت على الأســئلة الأخلاقيّة والســيكولوجيّة، وتوافقــت مع كانــط في أنَّ الدينَ يجدُ مُسَــوِّغَه في الحيــاة الأخلاقيّة؛ تلــك النظرة التي طوَّرها فيورباخ الذي ألَمَّــت جورج إليوت بأفكاره، وأُعجبت بها أيّما إعجاب. كما شــاركت كانط ارتيابــه في النظر العقلي

حيال الله، وما يتَّصل بذلك من أسـئلة ميتافيزيقيَّة. ومع ذلك، في حين رأى كانط أنَّ الأخلاق يحكمها العقل، تبنَّت إليوت توجُّه الرومَنْسِيِّين الذي يؤكد دور الشعور دون العقل، وكانت لها عناية خاصَّة في الشعور الأخلاقي العميـق (والافتدائيِّ فعليًّـا) المتعلِّـق «بالتعاطف» القائم بين نَفْسَـين بشريَّتَيْن؛ تلك الصلة التقمُّصِيَّة التـي طالما صوَّرتها دراميًّا في رواياتها.

كـما اختلفت إليوت عن كانـط في رفضِها مبدأَه المثـالي القائم على اسـتقلال العقل الذاتيِّ، فقد نظـرت إلى الكائنـات البشريَّة بوصفهم مترابطين على نحـو عميق وأنَّهم مُتَشَـكِّلون، تبادُلِيًّـا، عبر علاقاتهم ومواجهاتهـم، ففـي خاتمة روايـة «مِـدِلْ مارتـش» (1872) تقول: «ليس هناك مخلوق يمتلـك كينونة داخليَّة صلبة إلى درجة كبيرة بحيث لا تتحدَّد تحديداً كبيراً بما يقع خارجها»، ولعلَّها استخلصت هذه الرؤية من كتاب اسْـبِنوزا «علـم الأخلاق»، وإنْ صبغتهـا بصبغتها الذاتيَّة، إذ تظهـر شـخصيَّاتها أن الحيـاة تأخذ، دومـاً، صفـة تفاعليَّة؛ فهي «شخصيَّات» تتشكَّل عبر العلاقات العائليَّة، والصداقات، والعلاقات الاجتماعيَّـة. ويُنْظَر، أحياناً، إلى إليوت بوصفها أنموذجاً للفيلسـوف الأخلاقـيِّ الفيكتوريِّ، وهـو توصيف خاطئ؛ فقـد كانت، في واقع الأمر، فيلسوفة أخلاقيَّة تبعاً للمعنى العريض، إذْ تَمَثَّل انشغالُها الأساسيُّ بالازدهار البشري.

ترتئي إليـوت في روايتها الأخـيرة «دانيال ديرونـدا» (1876) أنَّ «النـاس، نظـير الكواكب، لديهـم تاريخٌ مَرْئـيٌّ وآخرُ غـيرُ مرئيٍّ. ويعمـد الفلكيُّ إلى نَسـج أَخياط الظُّلمة بطريقة الاسـتنباط الصارم،

مُفسِّراً كلَّ قوسٍ مرئيٍّ في مدار الكواكــب التائهة. وهكذا، من المتعيَّن علــى راوي الأفعال البشريَّة، إنْ هــو قام بعمله بســويَّة مُكافئة لعمل الفلكيِّ، أنْ يَحيط مســارات الشــعور والفكر الخفيَّة التي تقود إلى كلِّ لحظة من لحظات الفعل البــشري»، وقدْ كتبت عن هذا الكتاب تقول: «قصدت أنْ يكون كلُّ شيء في هذا الكتاب مُتَّصلاً بكلِّ شيء آخر قائم هناك».

أنجزت إليوت مهمَّة فلسفيَّة عميقة مُتوسِّلة الشكل الأدبي للرواية، وتمثَّــل ذلك المُنْجَز في إبراز ترابُط العــالم البشري، إذ أظهرت الصلات المعقَّدة بــين القوى البيئيَّة والاجتماعيَّة والسياســيَّة والســيكولوجيَّة، وقامــت بذلك، غالباً، عبر عقد مشــابهات بين الشــخصيَّات الروائيَّة والأحداث. وحين نقرأ رواياتها، نجد أنفســنا في وضعيَّة خياليَّة غريبة، تتمثَّل في وُلوجِنا، في الوقت نفســه، شــبكةَ العالم الخياليِّ (حيث نشعر بالتأثُّر لمــا يحدث هناك، وتسري تفســيراتُنا وتعاطفاتُنــا فيه) وخارج هذه الشــبكة، ما يجعلنا نَسْــتَجْليها بصورة كُليَّة. وحين تصف الراوية في «مِدِلْ مارتش» نفسها بأنها: «تعمل على تفكيك مصائر بشريَّة بأعيانها، ومعاينة الكيفيَّة التي نســجت بها وتشابكت»، وحين تتمُّ هذه «المعاينة» نكون قد عاينَّاها نحن أنفســنا كذلك. وهكذا، يُعــينُ الفعلُ القَصَصيُّ لدى إليوت على إرشادنا إلى ما عَدَّه سُقراط العمل الجوهريَّ للفلسفَة، ألا وهو مَعرفة أنفُسنا.

اعتقدت إليوت، مثل اسْبِنوزا، أن معرفة الذات تستجلب ضرباً من التحرُّر، على الرغم من أن الظروف الخارجيَّة تظل دائماً خارجة عن سيطرتنا. وقد وصفت مويرا جاتِنْزْ؛ الفيلسوفة النسويَّة المختصَّة بفلسفة اسْبِنوزا،

فلسفةَ جورج إليوت «بأنَّها تقوم على مبدأ الحتميَّة، ومع ذلك فإنَّ إليوت تؤمن بالحريَّة وتوسُّع المعرفة عبر الكفاح البشري».

وغالباً ما أظهرت إليوت شخصيَّاتها عبر اكتساب الأخيرة فهماً أكبر لذواتها، فتغدو بذلك مُكتفية وقانعة، ولنضرب مثلاً بشخصيَّة النجّار؛ آدم بيد، الذي يكتشف أنَّ تجاربه في المعاناة والحُبِّ تُعمِّق فهمه، وتمنحه شعوراً بـ«الوجود الفسيح» و «الحياة المُمتلئة»، مثلما صاغ ذلك آدم: «إنَّه شعور يمنحك نوعاً من الحريَّة».

بَنَت إليوت، كذلك، العديد من الشخصيَّات التي تُخْفق في فَهْم ذَواتِها، فضلًا عن فَهْم الآخرين، ففي رواية «دانيال ديروندا»، على سبيل التمثيل، يتعيَّن على غوِنْدُلِنْ هارْلِثْ الجميلة المزهوَّة بنفسها أنْ تقدِّر إنْ كانت ستَقْتَرِنُ بِغراندكورت؛ الرجل الثري الذي لا تُحِبُّه، وتستعرض إليوت مجموعة الأسباب التي دفعت غْوِنْدُلِنْ إلى قبول الخاطب، والدخول طوعاً في زواج بائس ومُدَمِّر؛ فهيَ لم تفهم شخصيَّة غْوِنْدُلِنْ، وكانت تبحث عن حلٍّ لمشاكل عائلتها الماليَّة، وضمان سلامة والدتها. ليس هذا فحسب، فقد كانت تتوق إلى أنْ تكون مركز اهتمام، وكانت تطلب الرَّاحة المادِّيَّة، وقد منَعَتها كبرياؤُها أنْ تعمل مربِّية، وهي الفرصة الوحيدة التي عرضت عليها. لم تكن غْوِنْدُلِنْ مُخطئةً بشأن غراندكورت وحسب، وإنَّما لم تعِ طبيعة الحريَّة البشريَّة، ففي مُفْتَتَح الرواية تعتقد غْوِنْدُلِنْ أنَّ الحريَّة تعني أنْ تشقَّ طريقها الخاصَّ. وتمثَّلت واحدة من أسباب موافقتها على الاقتران بغراندكورت في توقُّعها؛ المبني على حكم خاطئ، أنَّ الأخير سيقوم، بوصفه زوجها، «بكلِّ ما تتمنَّاه»، وأفضى حُكْمُها الخاطئُ إلى أنْ أصبحت خاضعة لإرادته المستبدَّة.

وعلى الرغم منْ أنَّ إليوت لا تمنح غْونْدُلِنْ هذه نهاية سعيدة تقليديَّة، إلا أنَّ الأخيرة تبدأ، في النهاية وَعَبْرَ أخطائها وصداقاتها، بتقدير الحُرِّيَّة الرُّوحِيَّة المتأتِّيَة من فهم الذات.

إن عمق كتابات إليوت الفلسفي ميَّزها عن كِبار روائِيِّي عصرها، ويتجلَّى هذا في معالجتها موضوع الزواج، الذي كان موتيفاً مَركزيّاً في روايات القرن التاسع عشر، بَيد أنه ما عاد، في معالجة إليوت الروائيَّة، مجرد حبكة تتوسَّلها لمدِّ القارئ بشعور لذيذ (النهاية السعيدة)، فقد قاربت الزواج بوصفه موقعاً للتفكير الجادِّ في الوضعيَّة البشريَّة، إذ يشخص الزواج، في رواياتها كما في الحياة، مكانَ لقاءٍ بين الطبيعة والثقافة، والرغبات الجنسيَّة والمواجد الروحيَّة، والحياة الخاصَّة وتلك العامَّة، وبين ما هو رومَنْسيٌّ وعاديٌّ، والخيار الشَّخصي والتوافق، والعاطفة المشبوبة وضبط النفس، والتمكين والتبعيَّة المتبادلة، ذلك أنَّ التحدّي، بالنسبة إلى بطلات إليوت، لا يقوم على مجرد العثور على الرجل المناسب والاحتفاظ به -كما هو الحال في روايات جين أوستن- وإنما في إيجاد الطريقة الصحيحة للزواج.

وعلى الرغم من أنَّ مُقاربة إليوت للقضايا الاجتماعيَّة تبدو، أحياناً، ذات طبيعة محافظة بصورة ما، فإنَّها كانت مُدْرِكَةً الفرق الشديد القائم بين عيش المرء في وئام مع عائلته وجيرانه، والمراعاة الخنوعة للأعراف الاجتماعيَّة الخانقة. وقد ارتكنت، في ذلك، على تجربتها الرومَنْسيَّة الخاصَّة، التي كانت مُعقدة وغير تقليديَّة، للتفكُّر بعمق في المسألة المتعلقة بالكيفيَّة التي تعثر فيها على السعادة المنزليَّة دون أن تكون أسيرة لها. وتبرز من بين شخصيَّاتها الناجحة نساءٌ استطعن انتهاج طريق وسط

(لا حَلّاً وسطاً ولكنْ مَساراً أعمق) بين الالتزام بالعرف (convention) ومُفارقته (non-conformity). ففي رواية «آدام بيد» (1859)، تكتشف داينا مُرِسْ المبشِّرة الميثوديَّة الشابَّة أنَّ حياتها ذات الطبيعة الانفصاليَّة تنأى بها عن عائلتها، وتُقصيها عن القرية التي تمنحها بيتاً، وتُعلِّمها علاقتها مع آدم أنَّ الحُبَّ الرومنسيَّ لا يتوجَّب أنْ يكون غواية تأخذها من رسالتها الحقيقيَّة، إذ يمكنها الزواج والاستقرار من توجيه «قوَّة نمط عيشها» بطريقة تُقوِّي المجتمع بتمامه.

تعمدُ إليوت، أيضاً، إلى وضع شخصيَّاتها في تَحَدٍّ قوامه اجتراح طريقة وسطى بين الأثرة ونكران الذات، إذ تسعى بطلاتها جميعهن؛ داينا مُرِسْ، وماجي توليفر، ورومولا دي باردي، ودوروثيا بروك، حثيثاً إلى السيطرة على رغباتهنَّ المغرقة في الذاتيَّة، لكنهنَّ لا يستطعن الارتقاء بأنفسهن إنْ هُنَّ قَمَعْنَها. وهكذا، تتحدَّد المأساة في رواية «الطاحونة على نهر فْلَس» في أن البطلة؛ ماغي، لا تعثر على حلٍّ لهذه المعضلة، وإذْ اسْتَنْفَدَتْ الاحتمالين كليهما، فإنَّها لا تجد مكاناً تؤوب إليه إلا في أعماق نهر «فْلَسْ». أما بالنسبة لِداينا ودوروثيا، فَكَما أنَّ الزواج يَكْشِفُ عن طريق وُسْطى بين الأَثَرَة ونُكران الذات، فإنَّه طريق وُسْطى بين الالتزام بالأعراف الاجتماعيَّة ورفضها. وبخلاف ذلك، يتعيَّن على رومولا أن تقدِّر إنْ كانت ستترك زوجها الخائن والفاسد أخلاقيّاً. لكنَّ إليوت لا تطرح حلَّاً سهلاً لهذه المعضلة، وتُظْهِرُ، عوض ذلك، رومولا وقدْ أدركت أنَّها تواجه مأزقاً أخلاقيَّاً عميقاً هناك «حيث انتهت قُدسيَّة الطاعة، وبدأت قُدسِيَّة التمرُّد».

إنَّ الاعتراف بـــجورج إليوت بوصفها صوتاً فلسفياً قويّاً لا يُعزِّز من شهرتها فحســب، وإنَّما يُعَزِّز الفلسفة أيضاً، وذلك بإعطاء التجربة النسويَّة وزناً أكبر مما تَسْمح به العديد من النصوص الفلسفيَّة الكبرى. ويَحثُّنا هذا الاعتراف على قبول الذكاء العاطفي بما هو مســألة حاسمة في عمليَّة فهم ما يعنيه أن تكون إنســاناً، وكيف تحيــا حياة كريمة، كما يُذكِّرنا بأنَّ أكثر الفلاســفة حكمة هم الذين يعينوننا في معرفة الســبب الكامــن وراء صعوبة الحيــاة وتعقُّدها، وهم الذين يضعون الأســئلة الأخلاقيَّة في مكانها الطبيعي، أيْ داخل اشــتباك المشــاعر والعلاقات البشريَّة.



إيدِثْ شْتايْنْ

(1891-1942م)

بقلم: جيه هِتِرْلي (Jae Hetterley)

ربما كانت حياة إيدِثْ شْــتايْنْ غير المتعلِّقة بســيرتها الفلسفية أكثر شهرة لغير الفيلسوف. وقد أصبحت إيدِثْ، المولودة لأَبَوَيْن يهوديَّيْن، مُلحدة في ســنوات مراهقتها قبل أنْ تتحــوَّل إلى الكاثوليكيَّة الرومانيَّة بعد ذلك بسنين، حين بلغت سنَّ الرشد، ثم ما لبثت أنْ أصبحت راهبة بعد الفترة التي أمضتها في أروقــة الأكاديميا، وقد رُحِّلَت -احْتِرازيّاً- إلى دَيْــرٍ في هولندا، قبــل أنْ تندلع نيران الحرب العالميــة الثانية بوقت قصــير. وجرت حملة أمنيــة، في أعقاب بيانٍ أصدره الأســاقفة الألمان عام 1942، استهدفت المتحوِّلين إلى الكاثوليكيَّة من اليهود، فَقَضَتْ إيدِثْ -إِثْرها- في «الآوشْــفِتْسْ» في التاسع من شــهر أغسطس لعام 1942م في الغالب، وهي الآن واحدة من القدِّيسين الشفعاء في أوروبا.

أما في الحقل الفلســفي، فإنَّ إيدِثْ تُمَثِّل شخصيةً ثانويةً ربما بصورة مُجْحِفَة، فقد كانت، إبّان مســارها الفلســفيِّ القصير، جزءاً من واحدة من أكثر الحركات الفلســفية إثارة في القرن العشريــن، أي الظاهراتيّة

(الفينومينولوجيا: phenomenology)؛ تلك الحركة التي اشتملت أو ألْهَمَتْ غيرها من الفلاسفة الشهيرين مثل: مارْتينْ هايْدجَرْ، وحنا آرِنْتْ، وجان بول سارتر، وسيمون دي بوفوار.

كانت إيدِتْ ثانية اثنين في ألمانيا تتحصَّل على دكتوراه في الفلسفة، وكان المشرف على رسالتها إدْمُنْدْ هُسِرْلْ؛ مُؤَسِّس الفينومينولوجيا الحديثة، وقد عملت «مساعدة» له.

ولا بُدَّ لنا أنْ نفهم الفينومينولوجيا أولاً، قبل أنْ نتصدَّى لفهم عمل شْتاينْ. ولنضع ذلك على نحو بسيط، فنقول: إنَّ الفينومينولوجيا تستهدف مَوْضَعَة أوصاف المفرد الأول للتجربة البشرية بوصفها تنويراً فلسفياً. وتتبدَّى طريقة هُسِرْلْ الأكثر شهرة بما هي ردٌّ على الشكليَّة الراديكاليَّة مُمَثَّلةً في السؤال القديم حول الكيفيَّة التي نستطيع بها العثور على أرضيَّات لمعرفتنا بقدر ما هو ممكن التشكيك بمعتقداتنا جميعها. يقتضي التغلُّب على الشكوك الاعتراف بمعتقد واحد لا رَيْبَ فيه تبعاً لديكارت، ما تبقَّى مِنْ معرفتنا ذلكمْ هو الكوجيتو: أنا أُفكِّر إذنْ أنا موجود. غيرَ أنَّ هُسِرْلْ اتَّخذ تكتيكاً مُختلفاً، مُحاجِجاً بأنَّه حتى لو كان بمقدوري التشكيك بحقيقة خبراتي جميعها، فإنَّ ما لا أقدرُ على التشكيك به هو أنَّني أخبرُ الأشياء؛ (فعل الاختبار). وعليه، فإنَّه بِمُكْنَةِ الفلسفة أنْ تتجاوز الشكليَّة إنْ هي بحثتْ في طبيعة الخبرة، بما هي خبرة، أيْ على نحو ما تُخْتَبَر. وقد قصد هُسِرْلْ إلى مُجاوزة الشكليَّة عَبْرَ إخراجها من المشهد (اللعبة)، وقد استلزمَ ذلك إعادة توجيه البحث الفلسفي نحو بنى الخبرة (القصديَّة)، والدفع به بعيداً عن مسألة المعرفة. وتتمثَّل الصفةُ المائِزَةُ للفينومينولوجيا في إظهار كيف أنَّ مَواقِفنا الطبيعيَّة تجاه المشاكل

الفلســفية المُعطاة لا تتســاوق مع نتائج تفكيرنا حول طبيعة قَصْدِيَّتِنا، وقد اتَّخذ عملُ إيدِتْ المبكر هذا المســار، وكان محور رســالتها الرئيسي في الدكتوراه حول مشــكلة العقول الأخرى، فبالنظر إلى أنَّنا لا نمتلكُ مُدخلاً إلى الحالات الذهنية لكلٍّ واحد من الآخرين، ينشــأ الســؤال: كيف يكــون بمقدورنا أنْ نعرف على وجه اليقــين أنَّ هؤلاء يمتلكون حالات ذهنيَّة مشــابهة لحالاتنــا، أو أنَّ لهؤلاء، حقــاً، حالات ذهنية في الأصــل؟ ويتحدَّد الردُّ التقليدي إزاء هذه المشــكلة في أننا نســتدلُّ بالاستنباط على وجود العقول الأخرى، أي عبر تفاعلاتنا الاجتماعية، إذ نجد لدى الآخرين استجابات مماثلة لاستجاباتنا؛ فنحن نصرُخ حين نغضبُ، ونضحكُ حين نصادفُ أمراً مُضحكاً، ونصرفُ النظر عن أمر آخر حين يمسُّنا الضَّجر. وهكذا يستطيع المرء، بسبب هذه المتشابهات، أنْ يســتنتج، عبر عقد المشــابهات، أنَّ الآخرين يمتلكــون عقولاً مثل عقله. غير أن إيدِتْ شْتايْنْ ترى خلاف ذلك، مُحاججة -عوض ذلك- بأنَّنــا نتعرَّف العقول الأخرى عــبر تجربة المواجــدة «empathy»، وبذا تكون شْــتايْنْ قد قامت بأخصِّ حركة من حــركات الفينومينولوجيا، وهي أنَّنــا حين نتفكَّر بتجربتنا، فإنَّنا نجدُ أشــكال التفاعل الاجتماعي جميعها تختلف عما تراه الإجابات التقليديَّة، إذ يســتلزمُ الاســتنباط أنْ نقوم بقفزة ما في النطاق المعــرفي «في ثنايا الفعل المعرفي»، وذلك بالقفز من رؤية الجســد المادِّي «الفيزيقيِّ» إلى نقطة الاســتنتاج بأنَّ له حالات عقليَّــة. بَيْدَ أنَّنــا لا نمتلك خبرة بحــالات المرء العقليَّة بــما هي مُميَّزة عن جســده الفيزيقيِّ، فكلاهمــا يمثل هُويَّة واحــدة، فنحن لا نختبر أجســاداً وحالات، وإنَّما نختبر أشــخاصاً. إنَّ الخبرة الوَجْدِيَّة بالنسبة

لــشْتاينْ هي تلــك التي يتبدَّى فيهــا الآخر بوصفه شــخصاً أصلاً. وبذلك، فإنَّ ما نخبره هنا ليس حَدْساً فيزيقيّاً يحتاج منّا الأمر أنْ نستنبط أنَّــه يمتلك حالة عقليّة ســعيدة مثل تلك التي نمتلكهــا، وإنَّما نتعرَّف شخصاً سعيداً.

وهكــذا، فمــن الممكــن توصيف فكــر شْــتاينْ بوصفــه فكراً مُتَأثِّــراً بهُسِرْلْ أشــدَّ تأثير، ومع ذلك لم تكن شْــتايْنْ مُجــرَّد تلميذة في مدرســته. لنضرب لذلك مثلاً، فبينما عمــد هُسِرْلْ، ابتــداءً وانتهاءً، إلى مقاربــة الفينومينولوجيا بما هي شــكلٌ من أشَــكال المثاليّة المتعالية (أيْ أنَّ المواضيــع التي نخبرها هي، بصورة ما، تتبع العقل)، فإنَّ عمل شْــتايْنْ يوحي بأنَّها واقعيَّة النزعة بصورة حازمة. فضلاً عن ذلك، فقد بــدأت إثْرَ تحوُّلها إلى الكاثوليكيَّة، تنخرط في فلســفة الدين واللاهوت بطريقة لم يُجرِّبْها هُســرْلْ ألْبَتَّــةَ، وقد تبدَّى كتابهــا «المُتناهي والكائنُ اللانهائــي»، الذي ألَّفَتْهُ عــام 1950 حين كانت راهبــةً، محاولةً ظاهرة للجمع بــين الفينومينولوجيــا والميتافيزيقا الســكولائيَّة واللاهوت. ولا يَتَمَظْهَرُ تطوُّر شْــتايْنْ الأســاسي فيما أقامته من حجاج بأنَّ معرفة العقول الأخرى مُعطاة مُسبقاً وحســب، وإنَّما في أنَّها مُعطاة عبر تجربة المُواجَدَة، وذلك عبر التمييز المباشر للآخر بما هو شــخص. ولا شَــكَّ في أنَّ هذه المفاهيــم المتعلِّقة بالمقاربة المباشرة، والتصنيفات الفلســفية ذات الطبيعة الســجاليَّة، التي تتأتَّى عبر الانطباعات الشخصيَّة الأولى «المباشرة»، هي طرق فينومينولوجيَّة في المحلِّ الأوَّل.

وقد نظر هُسِرْلْ إلى الفينومينولوجيا بــما هي مشروع تعاونيٌّ قريب من العلم، يقوم على مجموعة من الفلاسفة الذي يعملون معاً في حقول

فينومينولوجيَّة مختلفة، ولكنْ ضمن البنية الرئيسيَّة ذاتها. في واقع الحال، ما إنْ أتمَّتْ شْـتايْنْ برنامج الدكتوراه حتى أصبحت مساعدَ بحثٍ لدى هُسرْلْ، فأصبحــت بذلك في قلب المــشروع الفينومينولوجيِّ، وهناك حيَث الوقائع المُرَّة لوجود المرأة في الفلســفة تُطلُّ برأســها. وتمثَّل عمل شْـتايْنْ الرئيسيّ حالما أصبحت مســاعدة لدى هُسرِْلْ في جمع نصوصه حول فينومينولوجيا الزمن والعمل عليها وتحويلها إلى مخطوطة جاهزة للنشر، وقد كانــت تلك النصوص بمثابة مجموعة متباينة قوامها: قائمة مــن المحاضرات تتأرَّخ بدءاً من عام 1950 فصاعداً، بالإضافة إلى بعض القُصاصات المُبكرة والمتأخِّرة، بلْ ينضافُ إليها بعض المقالات الجديدة التي أضافها هُسرِْلْ بقصد مساعدة شْتايْنْ.

اقتضى عملَ شْتايْنْ الذهاب إلى ما هو أبعد ممَّا هو مُنْتظر في العادة من المُحرِّر؛ فَهُسرْلْ لم يُنجِزْ مُسوَّدة أولى لشْتايْنْ كي تُقَدِّمَ شْتايْنْ بعضَ المُقترحات، أو تضع بعض التعديلات لإخراج المخطوطة وتنسيقها، وإنَّما شرعت بالعمل على مواد متباينة، وتنســيقها، وتغيير تسلسُــلها لبناء سردٍ فلسفيٍّ مُحكم إلى أنْ تتحصَّل على مُسوَّدة أولى. وتُظهر كثرةُ مُراســلات طلَّاب هُسرْلْ، بما في ذلك مُراسلات شْتايْنْ، أنَّ طريقته في العمل كانت متقلِّبةَ على نحو شديد في أحيان كثيرة، فغالباً ما كانت تستأثر به مُشْــكلات بأعيانها لفترات قصيرة (لكنَّها مُكثَّفَة)، وذلك على حســاب طلبته في غالب الأمر. وما كان هُسرْلْ يمتلك الحماســة للمشروع إلا بعد أن تكون شْــتايْنْ قد اســتعملَت المُســوَّدة الأولى، ولكن ما لبث أنْ انتهى عقد شْتايْنْ، وتعيَّن عليها أنْ تتَّخذ قراراً بشأن مُســتقبلها. لقد أرادت شْتايْنْ أنْ تستكمل شهادة التأهيل للأستاذيَّة؛

وهي مؤهَّل ضروري لشغل كُرْسِيّ أكاديمــيٍّ دائم والإشراف على أطروحات الدكتوراه في ألمانيا، غير أنَّ هُسرْل رفض طلبها، فغادرت الأكاديميا العلمانيَّة في آخر الأمر، والتحقت بالتدريس في المؤسسات الكاثوليكيَّة، وقد أُجْبِرَتْ على الاستقالة من عملها هذا أيضاً عندما حلَّ النازيُّون في السلطة عام 1933م. وقد بقيت مخطوطتها عن الزمان مركونة بعيداً دون مساس لعقد من الزمن، ذلك أنه على الرغم من كلِّ ما فعلته شْتايْنْ لاجتراح طريقها الخاصِّ داخل المدرسة الفينومينولوجيَّة، فإنَّ مسارها المهني قد انقطع على نحو حاسم بسبب رفض هُسرْلْ مقترحها الذي تقدَّمتْ به لاستكمال شهادة التأهيل للأستاذيَّة. ومن الصعب التوثُّق من السبب الدقيق، بيدَ أنَّ تعاوُنَها الوثيق مع هُسرْلْ، الممتدَّ لسنوات معدودات، إذا أُخِذَ بالاعتبار، يَسْتبعدُ بقوَّة أنْ يُعزى ذلك إلى شائبة تشوب عملها، ولنذكر مثالاً واحداً يشهد بالسويَّة الرفيعة لعمل شْتايْنْ: لقد كان الكتاب الذي أصدره هُسرْلْ عام 1928 تحت عنوان: «في فينومينولوجيا الوعي الباطني للزمن»، هو حصيلة المخطوطة التي عملت عليها شْتايْنْ. يُنسب العمل إلى هُسرْلْ، ومحرِّره المفترض هو هايْدجرْ، صحيح أنَّ الكتاب صدر ضمن سلسلة الكتاب السنوي للبحوث الفلسفية والفينومينولوجية، الذي كان هُسرْلْ وهايْدجرْ مُشارِكَيْنِ فيه ولا بُدَّ أنْ هايْدجرْ قد أسهم، بصورة ما، في إعداد المخطوطة للنشر، بَيْدَ أنَّ الشطر الأكبر من العمل التحضيري الفلسفيِّ كان من صنع شْتايْنْ، فلو لم توكل إليها مهمَّة العمل على ملاحظات هُسرْلْ وتحويلها إلى مخطوطة، لما كان هنالك مخطوطة، بيدَ أنَّ ما نُسِبَ إليها من فضل

في النص المنشور اقتصر على ملحوظة أدخلها هايْدجرْ تقول إنَّ شْتايْنْ أعدَّت مُحاضرات هُسرْلْ للنشر.

من الصعب أن نميز العمل الذي اضطلعت به شْتايْنْ عن ذلك الذي اضطلع به هُسرْلْ، لكنها تستأهل، دون أدنى شكٍّ، أكثر ممَّا نُسب إليها مِنْ فضل. ومن المتعيَّن علينا، هنا، أنْ نسجِّل أنَّه لم يكشف عن ذلك كله حتى ظهرت الترجمة الإنجليزية عام 1991م، وذلك عبر مُقدِّمَة المترجم؛ جون بارْنِتْ برو. وحاصل الأمر أنَّ مسيرة شْتايْنْ الأكاديميَّة قد عُطِّلَتْ بأَثَرٍ من نزعة هُسرْلْ القائمة على التمييز بين الجنسين -والقانون النازيِّ العنصريِّ لاحقاً- وكذلك بسبب أنّ هُسِرْلْ وهايْدجرْ لم ينسبا لها ما أنجزته.

تخبر الفترة القصيرة التي أمضتها شْتايْنْ في الأكاديميا، بغير طريقة، بأنَّ مُنجزات النساء الفلسفيَّة لا يُقلِّل من شأنها فحسب، وإنَّما يجري تجاهُلها في بعض الأحيان تَجاهُلاً كُلِّيّاً. ويتَّجه المشتغلون بالفلسفة، بأثر ممَّا يميل إليه الفلاسفة في تفكيرهم، في بحوثهم موضوعياً نحو الضروري والحقائق الكونية «العالمية»؛ تلك الحقائق التي لا تتأثَّر بطوارئ الحياة العادية وتحيُّزاتها. وفي حقيقة الأمر، لم تُمارس الفلسفة يوماً في عالم تجريدي، وما كان بمقدور الفلاسفة أنْ يكونوا مُنْبَتِّين عن طوارئ زمننا بما يحمل من خصوصيَّات، وينظر العديد إلى الصورة العامة للفيلسوف بما هي صورة مُنزهة عن النقائص، بيدَ أنها انعكاس للقوى السياسية المُهيمنة في زمانها، وهي صورة بيضاء وذكوريَّة وذات منزع قائم على التغاير الجنسيِّ، ولا يمثل ذلك ضرباً من السياسات «العاجيَّة» غير المؤثرة: ففي حالة شْتايْنْ -وفي واقع الأمر، في حالة العديد

من النســاء الأخريات والأقلِّيات داخل حقل الفلسفة- كانت ثمَّة آثار مادِّيَّة قاهرة استولدتها الصورة المذكورة. أما فيما خَصَّ هُسِرْلْ وهايْدجرْ، فإنَّهما يتشــاركان المســؤولية عــن أفعالهــما في حالة شْــتايْنْ بخاصَّة، حتى في الوقت الذي لم يكونا فيه في موضع المسؤوليَّة تماماً. ولكنْ، يتعيَّن علينا أنْ نَنْظر إلى العوائق المؤسَّســيَّة التي ما زالت قائمة في الأمكنة التي تسمح بأنْ تمضي مثل هذه الأفعال دون حساب، بلْ إذا ما أراد أحد ما أنْ يُسَلِّمَ بأنَّ الأشياء تحسنت بصورة ما في الوقت الحاضر، فإنَّه يتعيَّن علينا أنْ نتســاءل عن الســبب في ندرة وجود أقلِّيَّات في المناصب الأكاديميَّة التابعة لأقسام الفلسفة.

بيــد أنه من غير الممكن إعادة كتابة التاريخ، وما جرى لـ«شْــتايْنْ» لا يمكن إصلاحه، ولكنَّنا نســتطيع خلق بيئــة أكاديميَّة مضيافة وأكثر تنوُّعاً، حيــث لا تبقى أصوات الفئات المُهَمَّشــة في دائــرة التهميش، وحيث نتحدَّى الصورة الذاتية المُتغطرســة لدى الفلاســفة في أعمالنا، ونســتدخل أصواتاً، مثل أصوات النســاء المضمَّنة في هذه المجموعة، في مناهجنا الدراســيَّة، فبقدر ما يتعيَّن على الفلسفة الانخراط في العالم الذي كُتِبَت فيه، فقد تبقَّى الكثير مـمَّـا يتوجَّب القيام به.



حَنَهْ آرِنْتْ

(1906-1975م)

بقلم: رِبيكا بَكْسْتِنْ (Rebecca Buxton)

كان مـــن الصعب أن تعثر على كتاب أصـــول التوتاليتارية (1951)، وهو المؤلف السياسي الأشهر لـــحَنَهْ آرِنْتْ، في أيٍّ من مكتبات أمريكا في نوفمبر من عـــام 2016، في حين نفدت هذه الدراســـة الكبيرة حول اللاســـامية، والإمبريالية والتوتاليتارية، في الولايات الأمريكية جميعها بعـــد انتخاب الرئيـــس دونالد ترمب. لقـــد وصفت آرِنْـــتْ، في ثنايا كتابتها عن طبيعة الحكم التوتاليتاريـــة في ألمانيا النازية، مجموعةً بعينها من الناس غَفِلَ عنهم السياســـيون غفلة تامَّة، وورد فيها كتبت قولها أنَّ هـــذه المجموعة موجودة، بصورة ما، في الأقطـــار جميعها، وأنَّها تتكوَّن من الغالبيـــة العظمى من تلك الأعداد الكبيرة مـــن الناس المُحايدين، وغير المُبالين سياســـيّاً؛ أولئك الناس الذيـــن لم ينضمُّوا يوماً إلى حزب ســـياسي، وقلَّما توجَّهوا إلى صناديق الاقتراع. ومن الممكن أن ينسحب كلام آرِنْتْ على الوقت الحاضر.

ولدت آرِنْتْ لعائلة ألمانية يهوديَّـــة علمانيَّة في مدينة هانوفر الحديثة، وقد كانـــت آرِنْتْ طفلة وحيـــدة في عائلتها، وامتلكـــت رغبة عارمة

في التعليم. وقد أخبرت اليوميّات المطوّلةُ التي دوّنتها أمُّها عن «طفلة مُشْرقة» تقرأ كلَّ ما تقع عليه يداها، وحين دخل أبوها في مراحل متقدمة من مرض الزُّهري الذي قضى به إبّان طفولتها المبكِّرة، كان من عادتها أن تجالسه وتشاركه لعب الورق حتى ساعة متأخِّرة من المساء. وقَدْ لازَمَتْ آرِنْتْ أُمَّها بعد أن وافى أَباها الأجلُ، وعلى الرغم من أنَّهما كانتا سعيدتين بهذه الرفقة، فإنَّ حَنَهْ رَثَتْ، فيما تلا ذلك من سنين، ما قاسَتْهُ من يُتْم في مرحلة الطفولة. مهما يكن من أمر، فقد طوَّرت، بِأَثر من الوحدة التي علَّمت صِباها فضلاً عن عشقها للكتب، شغفاً عميقاً بالفلسفة.

صرَّحت حَنَهْ آرِنْتْ في مقابلة تلفزيونيَّة شهيرة أجراها معها غونتر غاوسْ في برنامج «إلى الذات» (عام 1964) بقولها: «لقد عرفت، دائماً، أنَّني سأدرس الفلسفة... لقد قرأت كانط، ولعلَّك تسألُ: لمَ قرأته؟ (وإجابتي) كانت المسألة بالنسبة لي إمَّا أنْ أدرس الفلسفة، أو أَنْ أُغْرِقَ نفسي». لقد مَضَتْ، فعلاً، فيما عزمت عليه، والتحقت بجامعة برلين لدراسة الفلسفة، فضلاً عن تَفْريعها في اللاهوت واللغة اليونانية، ثمَّ ما لبثت أنْ انتقلت إلى جامعة فيليبس في ماربورغ، حيث درست على الفيلسوف القارِّي الشهير مارْتينْ هايْدجرْ، بَيْدَ أنَّ حَنَهْ لم تذكر -في الغالب- هايْدجرْ؛ المفكر البارز الذي انضمَّ لاحقاً إلى الحزب النازيِّ، إلا في سياق الإحالة على علاقتها الرومَنْسيَّة التي جمعتها به. وقد اقترنت حَنَهْ عام 1929، بعد أن انتهت علاقتها الغراميَّة بهايْدجرْ، بـ«غونتر شتيرن» (المعروف على نحو أفضل باسمه الأخير غونتر أندرياس)، وهو زميل دراسة هايْدجرْ.

وقد تنبَّأت آرِنْتْ بأنَّ الحزب النازي سيحلُّ في السلطة قبل أنْ يتَّضح هذا لمعظم المحللين السياسيين بعدة سنين. وانخرطت بشدَّة، عام 1933م، في فعاليَّات تنظيميَّة مناهضة للنازيَّة، وما لبث أنْ اعتقلها الجستابو بسبب جمعها أدلَّة على خطابات الكراهية المضادَّة للسَّاميَّة، وامتدت فترةُ اعتقالها إلى ثماني سنوات، لكنَّها فرَّت من السجن عبر مصادقتها لحارس السجن الذي وصفته بأنَّه ذو شخصيَّة جذَّابة، ثم هرَّبتها منظمةٌ صهيونيَّةٌ إلى فرنسا، حيث يُحال على حلقة آرِنْتْ من الأصدقاء هُناك بوصفهم من أعيان النخبة الأُوروبيَّة المثقَّفة. وكانت تُمضي، هناك، كثيراً من الوقت برفقة فالْتَهْ بِنْيامينْ (Walter Benjamin)، كما التقت زوجها الثاني؛ الشاعر والفيلسوف هاينْرِشْ بْلوشَهْ (Heinrich Blücher).

لم تكن لـ آرِنْتْ عناية بالسياسة والتاريخ في سنواتها المبكرة، وحين سُئلت، لاحقاً، متى انخرطت في السياسة والنظرية السياسيَّة، جاءتْ إجابتُها مُحدَّدة بتاريخ دقيق، هو 27 من فبراير لعام 1933، أيْ يوم حريق «الرايْشْتاج» (مبنى البرلمان) واعتقالات اليهود غير القانونيَّة في ألمانيا، لقَدْ شعرت آرِنْتْ منذ تلك اللحظة، كما قالت، بالمسؤوليَّة، وما هي غير بضع سنوات إثر ذلك حتى جُرِّدت آرِنْتْ من جنسيَّتها الألمانية عام 1937. وحدث أن اعتقلت السلطات الفرنسيَّة عام 1940 لاجئينَ من يهود ألمانيا، وصفتهم بأنَّهم «أغراب أعداء»، وأرسلتهم إلى معسكرات الاعتقال. أُخذت آرِنْتْ إلى معسكر الاعتقال «جورْزْ» (Gurs)، لكنها لاذت بالفرار منه خلال ما شهدته فرنسا من اضطراب إبَّان الغزو النازي لفرنسا، وما لبثتْ أنْ هربت إلى البرتغال، ومنْ ثمَّ إلى أمريكا عام 1941،

إذْ سافرت صحبة بْلوشَهْ بتأشيرة غير قانونيَّة، ولم تَحُز المواطنة الأمريكيَّة إلا بعد سنوات عديدة. لم تتحصَّلْ أُمُّها مارتا على تأشيرة لأمريكا في مبتدأ الأمر، لكنَّها لحقت بها بعد عدَّة أشهر، وعلى الرغم من أنَّ آرِنْتْ لم تَعِشْ قطُّ في بلد ناطق بالإنجليزيَّة منْ قبل، فإنَّها سرعان ما أتْقَنَتْ الإنجليزيَّة، وشرعت في الكتابة من جديد، وسارت قُدُماً لتغدو واحدة من أَشَدِّ المُنَظِّرين تأثيراً وإثارة للجدل في القرن العشرين.

ومن عجب أنَّها رفضت وَسْمَ «الفيلسوفة»، وربَّما كانتْ ستَعْتَرِضُ -بِشِدَّةٍ- علىٰ إدراجها في ثنايا هذا الكتاب، فقد رأت نفسها مُنظِّرة سياسيَّة، مُحتجَّةً بأنَّ توتُّراً مُطَّرداً قد شاب علاقة الفلسفة بالسياسة. وذهبتْ إلى أنَّه من غير الممكن أنْ تكون مُحايداً في الشأن السياسيِّ، حتى لو كنتَ فيلسوفاً مُحْتَرِفاً. كما كانت بعيدةً كلَّ البُعد عن وصف نفسها بالنّسويَّة، بل ذهبت، عوض ذلك، إلى أنَه من غير الملائم أنْ تصدر المرأة الأوامر، بَيْدَ أنَّها طالما أكَّدت في أَفعالها أنَّها لم تبقَ في القالب الذي أُريد للمرأة أنْ تشغله، وفي هذا تقول: «لقد قمتُ دائماً بما أردت القيام به، ولمْ آبه مُطلقاً إنْ كان ذلك عمل الرجال».

دأبت آرِنْتْ، بعد ما عايشته في ألمانيا وفرنسا، على دعوة الفلاسفة إلى التركيز على التجربة المعيشة عوض العناية بالمفاهيم السياسيَّة المجرَّدة. وكتبت في مقالتها الموسومة بـ«الفعل والسعي نحو السعادة»، عام 1960، تقول: «لقد اعتقدت، دائماً، بصرف النظر عن الكيفيَّة التي ربَّما تبدو بها نظرياتُنا تجريديَّةً، أو الكيفيَّة التي ربَّما تبدو بها الحجج مُتَّسقةً، بأنَّ ثمَّة حوادث وقصصاً تكمن وراءها؛ تلكم الأحداث

والقصـص التي تُجمل، بالنسـبة لنا عـلى أقلِّ تقدير، المعنـى الكاملَ لأيِّ شيءٍ يتعيَّـنُ علينا أنْ نقولَه... وينبغي أنْ تبقى حوادث التجربة الحيَّة معالمَ طريق لتلك النظريَّات والمفاهيم».

في واقـع الأمر، أدركت آرِنْـتْ أنَّ هُويَّتَها اليهوديَّـة أثَّرَتْ دائماً في تفكيرها، ولقد كانت صريحةً حول أثر الهولوكوست في عملها، مُصرِّحة في المقابلة المذكورة آنفاً: «كان اليوم الحاسـم حين سـمعنا بمعسـكر الاعتقال (الآوْشْـفِتْسْ) إذْ دأبت، قبل ذلك، على القول: حسناً، للمرء أعداء، وهذا أمر طبيعـي. بل لِمَ لا يكون للمرء أعـداء؟». بَيْدَ أنَّ أمر الهولوكوست كان مختلفاً أشدَّ الاختلافْ، فكأنَّما هُوَّة سحيقة قَدْ فُتحت، فمـن الممكن إصلاح أيِّ شيءٍ في عالم السياسـة عند نقطة ما، لكنَّ هذا الأمر لا يدخل في هذا الإطار.

من الصعـب أنْ تُجْعَلَ كتابات آرِنْـتْ أو أنْ تُجْمَلَ في نظريَّة واحدة مُتَّسـقة، وقَدْ كان المحور الأسـاسيُّ لديها يدور حول طبيعة السياسـة والوجود السـياسيِّ، وما زالت أصداءُ نقاشِها (المُؤطَّرَ في كتابها «أصول التوتاليتاريَّـة») حـول الكيفيَّة التي تحـوز بها الحكوماتُ الشـموليَّةُ «التوتاليتاريَّة» القُوَّةَ، تَتَرَدَّدُ في جنبـات العصر الحاضر. وتتبدَّى حُجَّةُ الكتـابِ الأساسـيَّةُ في أنَّ التوتاليتاريَّةَ تبرزُ للعلـن حين يكون الناسُ مُنبَتِّين بعضهم عن بعض، تنبثق في تلك اللحظة حركةٌ سياسـيَّةٌ تطرحُ قصةً تزعم امتلاكها تفسيراً يُجلِّي سببَ تعاسة الناس، وتغدو هذه القصة قوية جدَّاً بحيث تخلُـق سرديَّةً جارفةً يتقبَّلها الناس، ولا يسـتطيعون لها ردَّاً. وقد أَسْـمتْ آرِنْتْ هذا الأمر بـ«الحكم من الدَّاخل»، إذ تجتاحُ التوتاليتاريَّةُ عقولَ الأفراد، واستِتْباعاً فإنها تغزو المُجتمع بِرمَّتِه.

تُظهر حُجَّةُ آرِنْتْ الثانية، حول التوتاليتاريَّة، تأثُّرَها بأرسطو؛ تقول آرِنْتْ: إنَّ للكائن البشري جانِبَيْن؛ يتمثَّل الأوَّل بجانبه البيولوجيِّ أو بجسده، أمَّا الثاني فبجانبه السياسيِّ، ويتحقَّق نجاحُ الأنظمة التوتاليتاريَّة حين تختزلُ الناس في جانبهم البيولوجيِّ وتُجرِّدهم من هُويَّتِهم الاجتماعيَّة والسياسيَّة. يُلخِّص ريتشارد بيرْنْشْتايْنْ في كتابه: «لِمَ نقرأُ الآن حَنَهْ آرِنْتْ؟»، نظريتها في التوتاليتاريَّة، مُحاجِجاً بأنَّ هدف التَوتاليتاريَّة الأقصى يَتَحَدَّد بـ«أنْ يجعل الكائنات البشريَّة كائنات فائضة عن الحاجة». وقد فعلت الحكومات القوميَّة التوتاليتاريَّة هذا بتدميرها العفويَّة والفرديَّة البَشَرِيَّتَيْن. ويسمح تدميرُ البشر، بما هم كائنات سياسيَّة فاعلة وفقَ حِجاج آرِنْتْ، بأنْ تُبادَ طوائف كاملة من الناس دون أنْ يتسبَّب هذا بضجَّة أو احتجاجٍ عامٍّ؛ وهذا ما جرى بالضبط إبَّان الحرب العالميَّة الثانية.

وعلى الرغم من أنَّ آرِنْتْ لم تُقَدِّم، أَلْبَتَّةَ، حلولاً لصعود التوتاليتاريَّة، فإنَّها كانت معنيَّة بطبيعة التواصل السياسي. وقَدْ عُنِيَت، بخاصَّة، بالطرق التي يتعيَّن بها على المواطنين الانخراط في الحياة السياسيَّة، مُستَلْهمةً ذلك من الدول المَدينيَّة اليونانيَّة المُبكرة، فقد كانت من أشدِّ المعجبين بسُقراط مُعتقدةً أنَّه الفيلسوف بلا مُنازع، ومن هنا عنايتُها بالسِّجال المفتوح ومناقشة الأفكار، فالمجتمع السياسي المتطوِّر تطوُّراً حسناً هو ذلك المجتمع الذي يتبادل فيه أفرادُه أفكارَهم السياسيَّة، فضلاً عما ينْماز به من ثقافة التسامح والصفح عن المُخطئين، إذْ يتعيَّن أنْ تكون هناكَ مُداولاتٌ وسوق للأفكار؛ تلك الحجَّة والعبرة التي لا بُدَّ لنا أنْ نَستَحْصِلَها من عالم اليوم.

ولقد اكتسب عمل آرِنْتْ اهتماماً أكبر بسبب ما سُمِّي، مؤخراً، أزمة اللاجئين. وإذ كانت هي نفسها بلا جنسيَّة لعدة سنين، فقد ارتأت أنَّ وضعيَّة الأناس المقتلعين من ديارهم تخبرنا الكثير عن وظيفة الدول القوميَّة، فضلاً عما تخبرنا به عن الكيفيَّة التي يتمكَّن الناس عبرها من تحقيق فعلٍ سياسيٍّ هادف.

نشرت آرِنْتْ، بُعَيْدَ فِرارها إلى أمريكا، مقالةً جريئة في مجلة يهوديَّة صغيرة الشأن، حملت عنوان: «نحن اللاجئون» (عام 1943). وقد صدَّرتها بنبرتها المُتَحدِّية المعتادة بعبارة: «إنَّنا لا نحبُّ، في المقام الأَول، أنْ نُدعى باللاجئين»، وتابعت بالقول: إنَّ التفاؤل، بالنسبة للناس المقتلعين في أوروبا إبَّان الحرب العالميَّة الثانية، قد كان بلا أساسٍ واقعيٍّ، بل لقد سمحت الشعوب الأوروبية، نقيض ذلك، «باستبعاد أضعف ناسِها واضطهادهم». وقد ناقشت آرِنْتْ في كتابها «أصول التوتاليتاريَّة» ما دعته «التشرُّد في حَدِّه الأقصى» مُحاجِجَةً بأنَّ من حقِّ اللاجئين ومن لا يحمل جنسيَّة من الناس، بل «من حقِّ الناس جميعهم أنْ تكون لهم حقوق». بيدَ أنَّها كانت مُرتابةً أشدَّ الارتياب بحقوق الإنسان المجرَّدة «بصيغتها التجريديَّة»، مُعتقدةً أنَّه ليس بالإمكان ضمان هذه الحقوق إلا عبر «الانتماء إلى مكان بعينه»، إذْ يحتاج كلُّ أَحَدٍ صلةً بمؤسَّسَةٍ سياسيَّةٍ متعلقةٍ بالشأن العامِّ، كي يضمن حقوقه.

وفي سياق كتابتها عن المعاملة السيئة للناس المقتلعين على امتداد أوروبا وأمريكا، انتهت آرِنْتْ إلى القول: «ليس الجديد وغير المسبوق ماثل في فقدان الوطن، وإنما استحالة العثور على وطن جديد»، فقد حُرِمَ اللاجئون ومَنْ لا يحمل جنسية من الحصول على مؤسسات سياسيَّة

من شـــأنها أَن تُمكِّنهم من ممارسة حقوقهم، واســـتتباعاً فإنَّهم، بحسب آرِنْتْ، طردوا من الحظيرة البشريَّة. ومن اليســـير أَنْ نعقدَ مُشابهاتٍ لهذا الســـلوك مع ما يحدث اليوم، فثمَّة العديد من الناس المقتلعين محرومون من الحماية القانونيَّة، وما زالوا لا يمتلكون «الحقَّ في امتلاك الحقِّ». وقد أمضت آرِنـــتْ رَدْحاً غيرَ قصيرٍ من حياتها مُواطنة بلا وطن، إذ انتمتْ، عوض ذلـــك، إلى ما دَعَتْـــهُ (فِي «نحن اللاجئون») ضربـــاً جديداً من الكائنات البشرية في التاريخ المعاصر؛ ذلك الكائن الذي وضعه أعداؤُه في معسكرات الاعتقال، وجعله أخلَّاؤه في معسكرات الاحتجاز.

حين توفيـــت حَنَهْ آرِنـــتْ بالســـكتة القلبيَّة عام 1975، اشـــتهرت أكثر ما اشـــتهرت ربما بســـبب مقالاتها التـــي كتبتها لـ«النيـــو يوركَرْ» (The New Yorker) حول محاكمـــة آيخمانْ، ونشرت عام 1963. كان أوتو أدولف آيخمانْ ضابطـــاً نازيّاً برتبة مقدَّم، عُهِـــد إليه بعملية نقل ملايين اليهود إلى معسكرات الاعتقال طوال الحرب العالميَّة الثانية، وقد واجهَ مُحاكمـــةً علنيَّةً حظيت بتغطية إعلامية واســـعة عَـــمَّا ارتكبه من جرائم حرب. وعقـــدت مُحاكمتُه في القدس عام 1961، وقد وُجد مُذنباً وأُعْدم عام 1962 م. وإذْ كتبت آرِنْتْ ما كتبت بنبرتها الساخرة والحادَّة المعتادة، فإنَّها واجهت لَغَطاً كبيراً بعد أنْ نـــشرت المقالات التي طرحت عبرها فكرة «تفاهة الشرِّ» مُحاججةً بأنَّ آيخمان لم يكن شـــخصيَّةً ســـايكوباتيَّةً أو مَقودةً بإيديولوجيَّةٍ مُتطرِّفةٍ، وإنما هو شـــخصيَّة عاديَّة جدَّاً استندت إلى جاهزيَّـــاتٍ مُتداوَلة بما هـــي دُفوعها الأساســـيَّة. ولا تعني التفاهة هنـــا بأنَّ أفعال آيخمان أفعـــال اعتياديَّة، أو أنه من المتعـــيِّن أن يُنظر إليها كأفعال طبيعيَّة، وإنَّما أنَّهـــا مدفوعة بانعدام التفكير والإيديولوجيا معاً.

وأكَّدت آرِنْتْ أنَّه يُشبه ببساطة مُوَظَّفاً مَدَنِيّاً لم يمتلك حِواراً أخلاقيّاً داخليّاً حيالَ أفعاله؛ لقد كان بيوقراطيّاً خالياً من الفكر. وقد ذهب عديدٌ من الناس، في ذلك الوقت، إلى أنَّ التركيز على مفهوم التفاهة يُقلِّل من شأن مَقتل ملايين اليهود إبَّان الهولوكوست، بيدَ أنَّ آرِنْتْ ما فَتِئَتْ تؤكِّد أنَّها مايزت على نحو قاطع بين الفعل والفاعل مُقرِّرةً، عبر كتاباتها جميعاً، أنَّ واقعة الهولوكوست لا تُغْتفر. وعليه، فإنَّها لم تَدَّعِ بأنَّ فعله كان تافهاً، ورأتْ، عوض ذلك، أنَّ الشرَّ لدى آيخمان كان حالةً من انْعدام الفكر. اتخذتْ هذه المسائلُ مَنحى شخصيّاً بالنسبة لـ آرِنْتْ، وذلك حين أرسلَ لها أفرادٌ من عامَّة الناس رسائلَ مُسيئةً، وسَعَوْا لمنع مُؤَلَّفها المُكوَّن من مقالات وعنوانه: «آيخمان والقدس؛ تقرير حول تفاهةِ الشرِّ»(1963)، من النشر. وقد صبغَ هذا اللفظُ الرأيَ العامَّ حيالَ آرِنْتْ على امتدادِ سنواتها الأخيرة حتى موتها المفاجئ عن 69 عاماً.

ويتعيَّن علينا أنْ نضيفَ تعليقاً أخيراً حول عُنْصريَّة آرِنْتْ؛ فقد دأبت على تسمية إفريقيا في كتاباتها مراراً وتكراراً «بالقارَّة السوداء»، ووصف سُكَّانها بـ«المتوحِّشين» و«البرابرة»، ففي مقالتها المثيرة للجدل: «تأمُّلات في لِتِلْ رُكْ»، المنشورة عام 1959 (Reflections on Little Rock)، تصف آرِنْتْ كفاح الآباء السود من أَجل إلغاء الفصل العنصري في مدارس الجنوب الأمريكي بأنَّه شكلٌ من أشكال «المصلحة الاجتماعيَّة» التي تهدف للوصول إلى الطبقات العليا، عبر الزَّجِّ بأطفالهم داخل المدارس التي طلابها جميعهم من البيض. أما الفيلسوفة كاثرين. تي. جاينْزْ (تُدعى الآن كاثرين صوفيا بيلي)، فتَنْقُدُ في كتابها: «حَنَهْ آرِنْتْ والمسألة الزنجيَّة» (المنشور عام 2014)، مُعالجةَ حَنَهْ آرِنْتْ غيرَ المتَّسقةِ والمتناقضةَ

حيالَ الظلم الـذي وقع على اليهـود وتهميش الأَمريكيـين الأفارقة في الولايات المتحدة.

لم يُعلِّق جُلُّ من درس كتابات آرِنْتْ على عنصريَّتها، أمَّا أولئك الذين غالباً ما رأوا أنَّه ينبغي أنْ نركِّز على فكرها عوض شخصِها، فإنَّ موقفهم هذا يعتورُهُ الخطأ فيما يبدو، ولا سيَّما أنَّ آرِنْتْ طالما أكَّدت التجربة المعيشة. ولا ريبَ أنَّ هذه المُعالجة لمسـألة تتعلق بالفلسـفة والنظريَّة السياسيَّة هـي معالجة مُبْتَسرة، ويسـتلزم الأمر مُعالجةً أكثر دقَّةً ممَّـا قدَّمته هنا. وفي هذا المقام الـذي يضيق عن مُعالجة عريضة، دعونا نكتفي بالتذكير بأنَّه من المُتوجَّب ألا نَسْتَوْثق أيَّ مُفكر من المفكرين، فيُجعلَ فوقَ النقد بلْ نحْن في حاجة إلى الاعـتراف بوجود مثل هذه النقائص في المواقف ونقدها، تماماً مثلما نتناول بالنقد نظرية آرِنْتْ السياسيَّة.

وعلى الرغم من هذه الخلافات، فإنَّ آرِنْتْ تُسـتذكرُ، بعدَ كلِّ شيء، بوصفها مُفكِّرةً مُمانعةً رفضت القبول الأعمى للرأي السـائد، وكانت مكروهة، في غالب الأَمر، بسبب أسلوبها الكتابي اللاذع والساخر، فضلاً عن انتقاداتها الصائبة للتيَّار السـائد في الفلسفة والنظرية السياسيَّتيْن، ولا رَيْـبَ أنَّ تجربتها، بما هي شـخص بلا جنسـيَّة، صبغت كتاباتها، ولا بُدَّ أنَّ هذه الكتابات ستستمرُّ في تشـكيل الكيفيَّة التي نناقش فيها اليوم حالة انعدام الجنسـيَّة، وحَتَـىْ وإنْ أَبَتْ أنْ تَعُدَّ نَفْسَـها في عِداد الفلاسـفة، فإنَّها تستأهلُ أنْ تَحْتلَّ مكاناً في هذا الكتاب بوصفها واحدة من أعظم المفكرين السياسيين في القرن العشرين.

وفي الأخير، أرجو أنَّها ما كانت لتمانع إدراجها في هذا الكتاب.



سيمون دي بوفوار

(1908-1986م)

بقلم: كيت كيرْكباتْرِك (Kate Kirkpatrick)

كَنَّى الفلاســفة الغربيُّون عن الوضع البشري بالسجن رَدْحاً طويلاً من الزمن، فقد وصف العرفانيُّون الجسـد بالســجن، مُقَدِّمين المعرفة الخلاصيَّة لِمَنْ يقدر على مُقاومة غوايات الجَسَــد، وقد اعتقد أفلاطون قبل هؤلاء بأنَّ الكائنات البشريَّة سَــجينة جهلها مثل سُــكان الكهف الذين ظنُّوا الظلال والخيالات حقائق. أمَّا جان جاك روسُّو فقد ذهب إلى أنَّ المجتمع ذاته يتَّخــذُ الأفراد سُجناء مُعلِّقاً علـى ذلك بقوله: وُلد الإنســان حُرّاً، لكنَّه يرســف بالأصفاد في كلِّ مكان يَحلُّ فيه بعد ذلك. وكان لــسيمون دي بوفوار استعمالُها المجازيُّ الخاصُّ بالسجن أيضاً، لكنَّ هذا الأخير لا يصف، بحسب دي بوفوار، «الوضعَ البشريَّ» وإنَّما «الوضع النِّســويَّ»، فقد تمثَّل السجنُ لديها كاستعارة بـ«الحريم»؛ ذلك المكان الذي جعلت فيه النساء في وضعيَّة خضوع للرجال لإبراز عظمة هؤلاء الآخرين وإرضاء رغباتهم، عوض أنْ تسعى هؤلاء النسوة وراء مشــاريعهن وملذَّاتِهِنَّ الخاصَّة. وقد وظفت هــذا الطرح كي تتحدَّى

واحداً من أَشــهر فلاســفة القرن العشرين؛ وهو «جان بول ســارتر» فيما يتعلّق بتصوُّره للحريَّة «البشريَّــة» خلال فترة الثلاثينيَّات، أي قبل أنْ تبرُز شــهرتُهما المشــتركة بوصفهما ثنائيّاً فكريّاً أُســطوريّاً في أعقاب الحرب العالميّة الثانية. ثم ما لبثت أنْ رفعت عصا التحدِّي بوجه سارتر في عــالم النشر، فمضت قُدمــاً لتُؤلِّف واحداً من أفضــل الكتب مبيعاً في تاريخ الفلسفة: «الجنس الآخر» (1949)، الذي اجتاز، كما يُعتقد، حدَّ المليون نسخة في ثمانينيَّات القرن المُنْصَرِم.

من الصعب فَلْســفيّاً وســيريّاً أنْ تكتب عن بوفوار دون أنْ تدرس ســارتر (يمكنني أن أشعر بأكتُف قُرَّائي النِّسويِّين تشتدّ لدى قراءة هذه العبــارة الأخيرة، ولكنْ تريَّثوا قليلاً). فقد ألقت ســمعة الفيلســوف سارتر بظلالها على عمل بوفوار، ووُصِفَت أعمال بوفوار، زوراً وبهتاناً، بأنّها جاءت تطبيقات على فلســفة ســارتر. بيد أنَّهــا عارَضَتْه صراحةً في واقع الأمــر، فضلاً عن مُعارضتها لغيره، مُجترحةً نســختها الخاصَّة من الوجوديَّة، وأحدَثَتْ تغيُّراً في عقل ســارتر. وعليه، لَم تعتقد بوفوار بأنَّ «الوضعيّة النسويّة» كانت وضعيَّة احتجاز وخضوع؟

لقد ســجَّلت بوفوار، الطالبة في ســنِّ الواحــد والعشرين، أرقاماً قياسيَّة على مســتوى التراب الفرنسي عام 1929، فكانت أصغر شخص يجتاز امتحان التبريز في الفلسفة على الإطلاق، ولم يَجْتَزْه قبلَها سوى سبع من النساء فقط. ومن حُسن حظِّ الأجيال اللاحقة أنْ احتُفظ بمذكِّرات بوفوار الطالبة (قبل أن تلتقي ســارتر)، ونُشرت بالفرنسية سنة 2008، وتبرزُ هذه المذكرات انشغالَ بوفوار، حتى في سِنِي مُراهقتها، بالأسئلة الفلسفيَّة «الوجوديَّة»، وأنَّها كانت مفتونةً بطبيعة الحريَّة، وكيف يمكن

لهـا أنْ تغدو «ذاتاً أخلاقيَّـة»، وكانت تقرأ بنهمٍ في بحث عن فلسـفةٍ أحسَّتْ بأنَّها قَدْ تُنْصِفُ الحياة فكريّاً وعمليّاً.

نشـأت بوفوار في منزل مُتديِّن لأبٍ عِلمانيٍّ وأُمٍّ كاثوليكيَّة، مُتعرِّضةً لمؤثِّرات الأخلاقيَّات المسـيحيَّة والإنسـانيَّة على السـواء، ويُعلي كلا التقليدَيْن من شأن «الحُبِّ» بوصفه شيئاً مثاليّاً سواء أخذ شكلاً أخلاقيّاً أو رومنسـيّاً، بيدَ أنَّ سيمون لاحظتْ، في سِـنٍّ مُبكِّرة، أنَّه حين يتعلَّق الأمر بالحُبِّ فإنَّ ما يُرْتقب من النسـاء غير ما يُرْتقب من الرجال؛ فقد دأب والدها في المنزل على القول: إنَّ سيمون لها عقل «رجل»، و«تُفكِّر مثلَ رجل»، كما اعتقد بأنَّه ليس بمقدور المرأة أنْ تكون مُبدعة حقيقيَّة، إذا عَنَيْنـا بالإبداع الابتـكار والعبقريَّة. وقد لاحظـت بوفوار اليافعة أنَّ والدَها كان شريكاً في ذلك لغير فيلسـوف: فقد سـمَّى شوبنهاور النسـاء عام 1851، في مقالته الموسـومة: بـ«عن النساء» بالجنس الآخر الأدنـى منزلةً من الجنس الأوَّل في الاعتبـارات جميعها، زاعماً أنَّه ليس بمقدور النسـاء أنْ يمتلكنَ أيَّ شكلٍ من أشـكال العبقريَّة ألبتة، وإنْ أَمْكَنَهُـنَّ أنْ يمتلكنَ الموهبة. وهكذا، سـواء أَخذنـا بالاعتبار ما كان يصدر عنْ والدها منْ أَقوال، أو ما سـطَّرتْهُ أَقلام الفلاسفة، فقدْ نشأتْ سـيمون دي بوفوار في ظلٍّ ثقافةٍ لا تنتظرُ من الفتيـات أنْ يتأَلَّقْنَ تأَلُّقاً فائِقاً، ذلك أنَّه من شأن التأَلُّق الفائق أنْ يُفزع الخُطَّاب ويصرفهم بَعيداً.

ستعمل بوفوار، إثر ذلك، على تطوير أَخلاقيَّاتٍ وُجوديَّة، واستعمال طريقة فلسـفيَّةٍ أصيلةٍ في كتابها «الجنس الآخر»، وستحصل على جوائز أدبيَّة عن رواياتهـا، فضلاً عن انخراطها في حملـة لتحقيق إِصلاحات مُسـتَدامة في القانـون الفرنسي، بَيْـدَ أنَّ نَجاحَها لم يـأْتِ دون كلف،

فقد كانت هدفاً للضغينــة والازدراء، ولطالما اختُــزل دورُها في صفة «سَـيِّدة سارتر»، أيْ السيدة التي من الممكن أنْ تُرَدَّ عبقريَّتُها إلى عبقريَّة الرجل الذي تقف إلى جانبه.

إنَّ الســؤال عن العمــل الذي مثَّل أوَّل عملٍ فلســفيٍّ لــبوفوار هو ذاته ســؤالٌ فلســفيٌّ، وقد تمثَّل أوَّلُ إصدارٍ لها في عمل روائيٍّ هو: «جاءت لتبقى» (1943). ســيُثْني الفينومينولوجيُّ موريس ميرلوبونتي عــلى هذا العمل بوصفه طريقة جديدة في ممارســة الفلســفة بتوسُّــل الشــكل القصصيِّ، وذلك بإظهار الحياة وهي تتكشَّــفُ عبر حساسيَّة وعي الشــخصيَّة. بيدَ أنَّه من الممكن أن تُؤوَّل الروايات بطرق عديدة، وهذا يُضادُّ اتجاه الفلاســفة الذين يريدون أنْ تتضمَّن «الفلســفة» آراء مُحدَّدةً بوضوح وأطاريحَ ذات حِجاج متين، فهؤلاء يأبون إنزال العمل القصصي منزلة الفلسفة.

مهما يكن من أَمر، لم يَكنْ القُرَّاء بحاجــة إلى الانتظار مُطوَّلاً، ذلك أنَّ بوفوار كانت بصدد نشر آرائها ضمن شــكلٍ فلســفيٍّ أكثر تقليديَّة، فأصدرت عام 1944 مقالة بعنوان: «بيروس وســينياس»، وما زال هذا العمل غير معروف -تقريباً- لِقُــرَّاء الإنجليزيَّة على الرغم من صدور نســخته الإنجليزيَّة عام 2004، بيد أنَّه العمــل الذي طوَّرت فيه بوفوار أخلاقيَّاتها الوجوديَّة. وكان ســارتر قد أصدر في الســنة الفائتة ســفراً ضخماً في الفلســفة هــو: «الوجود والعــدم»، الذي رســم رؤية قاتمةً للعلاقــات البشريَّة، زاعــماً أنَّ جوهرَ العلاقات الشــخصيَّة الحميميَّة «الذاتيَّة» ذو طبيعة صراعيَّة، وأنَّ الحُبَّ شيءٌ مثاليٌّ يتعذَّر تحقُّقه. وكانت بوفوار قد وصفــت «الوجود والعدم»، في مقالتين فلســفيتين صدرتا

في أَربعينيَّات القرن المُنْصَرم، بأنَّه «كتاب قاصر»، وأنَّ الوجوديَّة بوصفها فلسفة، لا تتضمَّن مبحثاً أخلاقيّاً (ethics). وعليه، فإنَّ بوفوار قدَّمت عملها بوصفه استكمالاً لما أَعوز الوجوديَّة؛ الأخلاق. ومع ذلك، ظلَّ دورُها في تطوير الوجوديَّة مُهْملاً على نطاقٍ واسعٍ إبَّان القرن العشرين تقريباً.

طرحت سيمون دي بوفوار في «بيروس وسينياس» أسئلةً فلسفيَّةً قديمةً، على شاكلة: لم نفعل شيئاً عوضاً عن لا شيء؟ ماذا يعني «أنْ تُحبَّ جارك كما تُحبُّ نفسك»؟ وذهبت إلى أنَّ البشر لا يمتلكون جوهراً أفلاطونيّاً، ولا مصيراً إبيقوريّاً، ولا نداءً إلاهيّاً يُحدِّد لهم ما يكونون. وحين تتطلَّع الكائنات البشرية إلى مُستقبلها، فإنَّه من المتعيَّن عليها أنْ تختار بين عدَّة ذوات ممكنة، وأنْ تتصرف كي تغدو واحدةً مُنْهُنَّ. وكانت بوفوار ملتزمةً، بما هي فيلسوفة وجوديَّة، بالرَّأي القائل بأَنَّ هُوِيَّةَ الكائنات البشريَّة تتحدَّدُ بأفعالها، وأنَّها لا تفتأُ تتحوَّل عبر الزمن باتباع المشاريع المختلفة التي تُشكِّلُنا. بَيْدَ أنَّها اختلفت مع سارتر حيال المدى الذي نكون به أحراراً في اختيار ما نكون؛ زعم سارتر في «الوجود والعدم» بأنَّ الكائنات البشريَّة حُرَّة على نحو قاطع، بصرف النظر عن المشروع الذي قرَّرنا مُسبقاً السعي إليه، فسواء كان المشروع أنْ يصبح المرء كاتباً أو فيلسوفاً، أو أنْ يحبَّ شخصاً بذاته، فنحن في أيِّ لحظة أحرارٌ في رفض هذا المشروع والسعي نحو مشروع آخر. لكنَّ بوفوار لم تعتقد بأنَّه من اليسير أنْ يطرح المرء صيرورته السالفة، كما أنَّها لم تر أنَّه بمقدور أعضاء المجتمع جميعهم أنْ يرفضوا بيُسْر التوقُّعات الخارجيَّة التي عملت على تشكيل الذوات التي صاروها.

برز سارتر وبوفوار، في أَواسط الأربعينيّات، بوصفهما ثنائيّاً أيقونيّاً في باريس ما بعد الحرب، فقد ألقَتْ بوفوار مُحاضرات في أمريكا وفرنسا حول حال الكاتبات، فضلاً عن الفلسفة الجديدة «الوجوديَّة». وكانت غير مُدركة، حتى ذلك الحين، امتيازها الخاص، فقد كان مثيراً للإزعاج بالنسبة لها أنْ يطلب الناسُ مِنْها أنْ تُجْمل لهم الوجوديَّة في جملة واحدة في الوقت الذي ما كان لهمْ أنْ يفهموا كانط وهيجل بمثل هذه الطريقة اللامبالية. وعلى الرغم منْ سُمعة الوجوديَّة المتنامية بوصفها فلسفة شعبيَّة، زعمت بوفوار بأنَّه يتعيَّن على المتابع، كي يفهم الوجوديَّة فهماً حقيقيَّاً، أنْ يفهم كامل التقليد الفلسفي الذي يقف وراءها. بيدَ أنَّ بوفوار مضت في تطوير فلسفتها في الأخلاق الوجوديَّة مُحاججة، في كتابها «أخلاقيَّات الغموض» (1947)، بأنَّه من غير المنطقي أن يُعلي المرء من شأن حُرِّيَّتِهِ دون أنْ يفعل الشيء عينه حيال حريَّة الآخرين.

كان كتاب «الجنس الآخر» يتشكَّل في الفترة ذاتها. ففي أثناء سفرها إلى أمريكا، لاحظت بوفوار أنَّ العلاقات بين الجنسين هناك مُختلفة جدَّاً عمَّا هي عليه في فرنسا، كما رأت الطريقة التي تُقسِّم بها قضيةُ العرق أمريكا عن كثبٍ، وذلك من خلال صديقيها المُقترنيْن والمُنْتَميْن إلى عرقَيْن مختلفين: رتشارد رايت، وآلِنْ رايت. وقرأت بوفوار كتاب: «المأزق الأمريكي» (1944)، من تأليف العالم الاجتماعي السويدي جونار ميردال، الذي رأى أنَّ العلاقات العرقيَّة في أَمريكا محصورة في «ما يشبه»، و«ما لا يشبه» الحلقة المفرغة في آنٍ، ولكنْ على نحوٍ أكثر أهميَّة، وقَدْ سمَّى هذه الديناميكيَّة «مبدأ التراكم»: وتفصيلُ ذلك أنَّه كان يُنظر إلى أصحاب البشرة السوداء على أَنهم ذوو منزلة دنيا،

ومركونون في مواقع التبعيَّة، وأنَّهم لم يُحقِّقوا النجاحات ذاتها التي حقَّقها نظراؤهم من البيض. وعليه، فقد خلُصَ المواطنون البيض إلى أنَّ هؤلاء أدنى منزلة منهم، وعاجزون عن تحقيق النَّجاح.

قصدت بوفوار من تأليفها «الجنس الآخر» أنْ تضعَ مؤلَّفاً بأهميَّة سابقه نفسها: «المأزق الأمريكي»، ولكنْ حول النساء. وكانت حصيلة ذلك عملاً ضخماً من مُجَلَّدَيْن: يدرس المجلَّد الأوَّل الأساطيرَ التي صنعها الرجال حول النساء، إذ قامت بمسح غيرِ حقلٍ معرفيٍّ مثل: البيولوجيا، والتحليل النفسي، والتاريخ، والاقتصاد، والدين، والأدب، لتُظْهر أنَّ النساء غالباً ما جرى تحديد هُويَّتهنَّ على أنَّهنَّ «آخَرُ» الرَّجل (man's 'Other')، أما المجلَّد الثاني، فقد استعملت فيه طريقة فينومينولوجيَّة أَصيلة تعتمد على أصوات العديد من النساء، لتظهر وجهات نظر الشخص-الأول (first-person perspectives)(*) عن الصبا، والمراهقة، والبلوغ، وبدء ممارسة الجنس، والحمل، والأمومة، والزواج، والشيخوخة، وغير ذلك، ومثَّلت تلك القصص مجتمعة شهادة حول الطرق التي تعاني فيها النساء نتيجة الأساطير التي اصطنعها الرجل حول النساء.

وذهبت بوفوار، حيال الوضعيَّة النسويَّة، إلى أنَّ «الذات-المرأة» يَلْزَمُها أنْ تكون «ذاتاً» مُنْشَطِرَةً بين إدراكها حُرِّيَّتها الخاصَّة، والخضوع للمُثُل والأعْراف الخارجيَّة المُهيمنة. ليس هذا فحسب، فَأَنْ تكونَ امرأة «ضمن الواقع الثقافيِّ والتعليميِّ الرَّاهِنَيْن» يعني أَنْ تدخل في وضعيَّة دونيَّة،

(*) في الفينومينولوجيا، يشير التعبير «first-person perspective» إلى النظرة أو الرؤية الفرديَّة التي تقع من خلال تجربة شخصية مباشرة، حيث يعتمد هذا النوع من النظرة على المشاعر والتفاعلات الشخصية للفرد مع العالم الخارجي. - (المراجع)

وفي عــالم يُنظر فيه للمرأة، طبيعيًّا، بوصفها كائناً ثانويّاً خاضعاً للرجل. وتتحدَّد المشــكلة، بحســب بوفوار، بأنَّ المرأة ليســت خاضعة طبيعيًّا للرجل، ذلك أنَّ ديدرو، الذي عاش في القرن الثامن عشر وكثيراً غيره، عَزوا المســؤوليَّة عن وضعيَّة المرأة الدونيَّة إلى المجتمع، وبات الســؤال هنا، تبعاً لــبوفوار، أَمِنَ المُتوجَّب أنْ يستمرَّ هذا الحال؟

ترى بوفوار أنَّه ما كان ينبغي أنْ يُكرَّس هذا الأمر، بيدَ أنَّه لكي يصار إلى تحســين وضعيَّة المرء، يتعيَّن على كلا الجنســين أنْ يعترفا بتورُّطهما في استدامة هذا الحال وإصلاحه، إذْ يتعيَّن على النساء والرجال على حدٍّ سواء أنْ يتعلَّموا أنْ ينظروا إلى المرأة بوصفها ذاتاً لا موضوعاً. فقد كان من المُرتقب من النســاء زمناً طويلاً، كما تكتــب بوفوار، أنْ يَحْلُمْنَ عبر الفضاء الحُلْمِيِّ الذكوريِّ في الحيــاة العامَّة والخاصَّة، وقد بَيَّنَتْ بوفوار مُحاججةً أنَّ الفلاسفة الســابقين مثل: هُسرْلْ، وسارتر، وميرلوبونتي، أخفقوا في أخذ الخبرات الخاصَّة بِجَســد الأنثى بالحســبان، وأَنَّ تجسيد المرأة يلزم عنه بالنســبة لها تَشْــييؤُها، أيْ أنْ تُصيِّر «فريســةً» لرغائب الرِّجال شاءَتْ أمْ أبَتْ، فأنْ تكونَ امرأةً يَقتضي أنْ تكونَ مَوْضوعاً يُنْظَرُ إليه، لا ذاتاً يُصْغى إلَيْها.

كما عَرَّجت بوفوار على مفْهوم الحُبِّ، زاعمةً أنَّه يعني أشــياء مختلفة بالنســبة للرجال والنســاء، فقد كان الحُبُّ، بالنسبة للأوَّلين، جزءاً من الحياة، أمَّا حينَ يتصلُ الحُبُّ بالمرأة، فغالباً ما كان يُصوَّر في كتب التاريخ والفلســفة والأدب كما لو كان الحياةَ ذاتَها، وكان من المنتظر أنْ تُضَحِّي المرأة من أجل مَعشوقها بطريقة خُلْوٍ من التبادُليَّة. وكما تقدَّم القولُ فقد رأتْ بوفــوار في مذهبها الأخلاقيِّ المُبَكِّر أنَّه لكــي يُعْلي المرءُ من قيمة

حُرِّيته يتعيَّنُ عليه أنْ يفعلَ الأَمرَ ذاته حيالَ حرِّيةِ الآخرين. وتأسيساً على الفكرة ذاتها وتطويراً لها فإنَّها رَأَتْ، في كتابها «الجنس الآخر»، أنَّ الحُبَّ الحقيقيَّ يستلزمُ اعترافاً مُتبادلاً بحرِّية كلا المُحبَّيْن في علاقة قائمة على التبادُليَّة.

كان شخص بوفوار، لدى صدور كتاب «الجنس الآخر»، عُرضةً لهجومات لاذعة ومُغرقةً بالشخصانيَّة، فقد قدَّمت فيه حجاجاً فلسفيَّاً حول مَظلومِيَّةِ المرأة رافضةً تحليلاتِ غير كاتبٍ من الذُّكور المُؤثِّرين، بما هي تحليلات مُنحازةٌ لكونها لا تصِفُ العالمَ إلا من زاوية محدودة؛ هي نظرةُ عدد قليل من الرجال. تتبدَّى بوفوار، بهذا الاعتبار، مثالاً فائقاً على الفاعليَّة التي أشارت إليها فيرجينيا وولف بامتعاضٍ في مقالتها: «حجرة تخصُّ المرء وحده» (1929)، مُصرِّحةً: لا تتأتَّى عنْ كونك ناقداً النتائج ذاتها إنْ كُنْتَ امرأة. وجاء في المقالة ذاتها:

إنَّه من المستحيل على المرأة أنْ تقول: «إنَّ هذا الكتابَ ركيكٌ، وإنَّ هذه اللوحةَ واهنةٌ، أو إنْ تناولت أيَّ شيء آخر بالنقد، دون أنْ تتسبَّب بألم وغضب كبيرين يتجاوزان ما قد يتسبَّب به النقد عينه حال صدوره عن رجل».

لكنَّ بوفوار استثارت ما يتجاوزُ النقد، لقد أحدثت تغيُّراً؛ لقد تطلَّعت بوفوار إلى أنْ تكون كاتبة «تشتعل كلماتها في مليون قلب». حين كانت على مقاعد الدَّرْس أَحَبَّتْ الفلسفة بشغف، لكنَّها رأَتْ أنَّ هناك فئتين من الميتافيزيقيِّين: فئة أعلت من منزلة الأنساق الفلسفيَّة المُجرَّدة، وفئة قدَّمت تجربة الكائنات البشريَّة الذاتيَّة. وانتمت بوفوار إلى هذه الفئة الأخيرة، واختارت في مُعظم مَسيرتها المهنيَّة أنْ تكتُبَ أدباً،


إذ رأتْ أَنَّ إبرازَ البشر في أحوال ملموسـة، حتى لو كانت مُتَخَيَّلة، قد مَكَّـنَ قُرَّاءَها من اختبار «تجارب مُتَخَيَّلـة» أعانتهم على إعادة النظر في مكانهم في العالم.

كتبت بوفوار، طـوال الأربعينيَّـات ومطالع الخمسـينيَّات، عدة روايـات أخرى، بما فيه تلـك الرِّوايـة التي فازت بجائـزة غُونكور المرموقة؛ وهي رواية «الماندارين» (1954). بَيْدَ أنَّها أصبحت مقتنعة، في أواسط الخمسينيَّات، بأنَّها كانت مذنبة شأنها شأن العديد من المفكِّرين، حين احتفظت بامتيازها الثقافي لنفسـها مُعتقدةً بأنَّ الوجوديَّة فلسـفة مـن المتوجِّب، أوَّلاً وقبـل كلِّ شيء، أنْ تُعاش. وعـلى الرغم مِنْ أنَّها كتبت روايات «وُجوديَّـة» للقرَّاء مِمَّنْ لم يَتَحصَّلوا على تعليم فلسـفيٍّ نُخبويٍّ، وذلك حتى يفهمـوا الوُجوديَّة واقعيّاً لا نظريّاً، فإنَّها اعتقدت بأنَّ الرسـالة التي يحملها كتاب «الجنس الآخر» أكثر أهميَّةً منْ أنْ تكون مُتاحةً، حصراً، لمنْ يستطيع أنْ يقرأ كُتباً فلسفيَّةً تتكوَّن من 800 صفحة. وعليه، فإنَّها سَـطَّرتْ مـادةً ضمن جنسٍ كتابيٍّ آخـر، فأصدرت عام 1958 «مُذكِّرات فتـاة مُلتزمة»، طبَّقت فيه نظرية كتاب «الجنس الآخر» على حياتهـا دون اللجوء للرَّطانة الفلسـفيَّة أو التحليل النفسي، ومثَّل الكتـاب نجاحاً مهولاً، تبـدَّى فيما كتبته مئات الفرنسـيَّات العاديَّات يقلن لـبوفوار: لقد نَزَلْتِ مِنْ بُرْجِك العاجِيِّ، بل كتبت بعضُ هؤلاء مُوَبِّخَةً بوفوار لكونها كتبت «الجنس الآخر» بطريقة لا يستطيع أن يَفُكَّ مَغاليقَها إلا النخبةُ المُثقَّفة في باريس. وداومت بوفوار، على مدى السنين القليلة التالية، على كتابة سيرتها مُتوسِّلةً الشكل القصصيَّ، وإذْ صدرت هـذه المُذكِّرات، رجع القرَّاء، بعـد ذاك، إلى كتاب «الجنس الآخر»، في

محاولة لتحقيق فهم أفضل لوضعياتهنَّ. وقد بدأت عندها المَوجةُ الثانية من الحركات النِّسويَّة بالتشكُّل في فرنسا.

واصلت بوفوار، في وقت لاحق من حياتها، كتابة الأعمال الأدبيَّة، والسِّيريَّة، والفلسفيَّة، ولقد أدركت بأنَّ قلمَها مثَّل سلاحاً بتَّاراً ضدَّ الظُّلم، غيرَ أنَّها ما عادت مُستكفية بتقديم «تجارب مُتخيَّلة» لنساء ليبراليَّات عبر رواياتها، فانْخرطت في حملةٍ من أجل إصلاحات تشريعيَّة مِنْ شأنها أنْ تمنحَ المرأةَ حُرِّيَّاتٍ ملموسة في العالم. واتجهت بوفوار، إلى جانب الحركات النسويَّة التي ساهَمت في إلهامها، نحو التغييرات الملموسة مثل: حقوق استخدام حبوب منع الحمل، وإصلاح قانون الطلاق، فضلاً عن القوانين التي تمنع الصور التي تختزل النساء في الجانب الجنسيِّ.

وهكذا، فقد ناضَلت «بوفوار» قولاً وفعْلاً بُغْيةَ أنْ تكون النساءُ مُقْتَدِراتٍ على رؤية أنْفُسِهِنَّ «عَيْناً تَرى» العالمَ، و«ذواتاً حُرَّةً» يَتَشكَّلُ قِوامها من رغباتها وملذَاتها، لا بوصف هذه «الذوات» «موضوعاتٍ» تُرى.



آيْرِسْ ميردوخْ

(1919-1999م)

بقلم: فاي نايكِرْ (Fay Niker)

يعــرف الكثير من الناس آيْــرِسْ ميردوخْ بوصفها روائيَّة أساســاً أو على نحو حصري؛ فقد نشرت ستّاً وعشرين رواية، كانت أوَّلها رواية «أسفل الشِّباك» (1954)، التي اختارتها دار المكتبة الحديثة بوصفها واحدة من أفضل مئة رواية مكتوبة بالإنجليزيَّة في القرن العشرين، واختتمت أعمالها برواية «مُعضلة جاكســون» (1995)، أيْ في الســنة التي سبقت تشــخيص إصابتها بألزهايمر. وقد جعلها نَثْرُها المميَّز والغزير، الذي يعتلج على نحو مُميَّز بالثيمات الفلســفيَّة مثل: الخير، والشر، والعلاقات الجنسيَّة، والأخلاق، والحضور القوي للاوعي، جعلها واحدة من أعلى الروائيِّين مكانةً في بريطانيا بعد الحرب العالمية الثانية، وعليه فقد حازت إحدى أهمِّ رتب الإمبراطوريَّة البريطانية، وهو وسام السيِّدة القائد.

كما كانت السيدة آيْرِسْ فيلسوفة أخلاقيَّة تعلُّماً وتعليماً، فقد شغلت وظيفة دكتور برتبة مشرف الفلسفة في جامعة أكسفورد (1948-1963)، ماضية إثر ذلك في إصدار أَعمال مؤثِّــرة فيما تلا من حياتها، ومن أهمها

كتاب: «سيادة الخير» (1970). وقد ساد الاعتقاد، لسنين عديدة، أنَّ نجاحاتها في المجال الأدبي فاقت مُنجزاتها وتأثيرها بوصفها فيلسوفة، بيد أن هذه النظرة تخضع للتغيُّر الآن، فقد تتبَّعت الدراسات الحديثة تأثيراً جوهريَّاً، بل تغييريَّاً مارسه فكرُ ميردوخ المتفرِّد على الفلسفة الأنجلو-أمريكانية. وها هم المفكرون المعاصرون يعودون أكثر فأكثر إلى كتاباتها المتبصِّرة، عاثرين في ثناياها على مصدر ثَـرٍّ للإحاطة بتعقُّدات حيواتنا بما نحن كائنات أخلاقيَّة. ومن هنا، فإنَّ تأثيرها بوصفها فيلسوفة أكثر فاعليَّة، فيما يبدو، من تميُّزها بصفتها روائيَّة حاملة لجائزة البروكر، إذ إنَّ إرثها الفلسفي يجري استكشافه تباعاً، بدءاً من الفترة الماضية فصاعداً.

ولدت ميردوخْ في دبلن، إيرلندا، عام 1919، وحملت اسم جين آيْرِسْ ميردوخْ، وكانت المولود الوحيد لأب إنجليزي وأم إيرلنديَّة، وقد انتقلت العائلة إلى لندن حين كانت طفلة، كي يَتَسَلَّم والدها وظيفة كاتب إداري في وزارة الصحَّة، على الرغم من عوداتهم المتكرِّرة إلى دبلن.

في المقدِّمة التي صدَّر بها دِكْلَنْ كايْبِرْدْ رواية ميردوخْ التاسعة: «الأحمر والأخضر» (1965)، التي تدور أحداثها في دبلن خلال الأسبوع الذي يسبق حلول عيد الفصح لعام 1916، وتستكشف العلاقات المتداخلة المعقدة داخل أسرة أنجلو-إيرلنديَّة تختلف في انتماءاتها الدينيَّة والسياسيَّة، كتب دِكْلَنْ يقول: إنَّ ميردوخْ، شأنها شأن العديد من الأنجلو-إيرلنديين، من قبلها ومن بعدها، أدركت الحالة الغريبة في إعلان أنَّها إيرلندية عندما تكون في إنجلترا، في حين تشعر بأنها إنجليزية في إيرلندا، ومع ذلك فإنَّ هويتها الإيرلنديَّة أثَّرت فيها تأثيراً عميقاً،

فقد صرَّحت في مقابلة أَجرتها معها صحيفة باريس رِڤيو عام 1990 بقولها: «أشعر بأنِّي إيرلنديَّة إلى أقصى حدٍّ».

برزت ميردوخْ في سِنِي دراستها في بارمِنْتُنْ «وهي مدرسة داخلية في بْرِسْتُلْ»، وقصدت كلية سومرفيل، أكسفورد، عام 1938، لتدرس «Mods and Greats»، وهي درجة علميَّة تتألَّف من الأدبين اليوناني واللاتيني، فضلاً عن التاريخ القديم والفلسفة. كانت الحرب العالميَّة الثانية مستعرة في أوروبا في ذلك الإبَّان الذي غدت فيه صديقة لِفِلِبَّا فُتْ، وماري مِدْجْلي، وإليزابِثْ آنْسْكُمْ. وثمَّة تصوُّر مؤدَّاه أنَّ هذا الجيل البارز من النِّساء الفيلسوفات؛ الجيل الذي أنتج فيمن أنتج الفيلسوفة البارونة ماري وارْنَكْ، ما كان له أن يظهر لولا غياب الرجال النسبي -بصورة ما- داخل الجسم الطلابي بسبب الحرب، ففي رسالة دفعت بها إلى الجارديان في عام 2013 بعنوان: «العصر الذهبي للفلسفة النِّسويَّة»، كتبت مِدْجْلي تقول: بوصفي واحدة من الفئة الناجية من الحرب لا أستطيع إلا أنْ أقول: آسفة لذلك، غير أنَّ السبب وراء المُنجز الفلسفي لدى النساء، كان مُتعلِّقاً -فعليّاً- بوجود عدد أقل من الرجال في ذلك الإبَّان.

لقد ارْتُئِيَ في الآونة الأخيرة أنَّه ينبغي النظر إلى هؤلاء النساء الأربع بما مثَّلْنَهُ منْ حالة فريدة وغير معترف بها فيما سلف، على أنَّهن مدرسة فلسفيَّة نسويَّة حصراً. وللتدليل على ذلك، تُحيلنا كليرْ ماك كول وراتْشِلْ وايْزمانْ من مشروع «بين قوسين» في جامعة دورهام، إلى حقيقة هامَّة وهي أن هاته الأربع عمدنَ إلى الاجتماع بصورة مُنْتَظمة، في السنوات التي أعقبت الحرب في منزل فِلِبَّا فُتْ، لمناقشة المشروع

الطموح القائم على وضع «موقف فلسفي مُفصَّل وشامل لمفهوم الطبيعة البشريَّة الغالب، والإدراك، والعمل، والأَخلاق، في الفلسفة الغربيَّة». كما أن نظرة عابرة إلى إصداراتهنَّ تشـــهد على هذا التواصل، فقد قدَّمت مِدْجْلي لكتاب ميردوخْ: «سيادة الخير»، وأهدَتْ فُتْ: «فضائل ورذائل ومقالات أخرى في الفلسفة الأخلاقيَّة»، (1978) إلى ميردوخْ؛ صديقتها الســـابقة، كما أهدتَ هذه الأخيرة كتابها: «الميتافيزيقـــا دليلاً أخلاقيّاً» (1992)، إلى آنْسْكُمْ.

كانت الســـنوات الخمس، بين تخرُّج ميردوخْ وعودتها إلى الفلسفة، سنوات تكوينيَّة بالنسبة لها، وقد عملت، فيما تبقى من سنوات الحرب، في وزارة الخزانـــة في لنـــدن (1942-1944). كما عملـــت، وهذا ملفت للنظـــر، موظفةً إداريَّـــةً في هيئة الأمم المتحدة للإغاثـــة وإعادة التأهيل (1944-1946)، في بلجيـــكا بادئ الأمر؛ حيث التقت جان بول ســـارتر لوقت قصير عام 1945، ثمَّ انتقلت للعمل في النمسا.

يذكـــر صديـــق مـــيردوخْ وكاتـــب ســـيرتها؛ بيترج.كونـــرادي، أن ما شـــهدته ميردوخْ من انهيار المجتمع البشري في أوروبَّا، إلى جانب إلقـــاء النازيين القبـــض على حبِّهـــا الأول الكبير؛ فرانك ثومبســـون، وإعدامـــه عام 1944، قـــد «أحدث جرحاً في قلب مـــيردوخْ اقتادها إلى الفلسفة الأخلاقيَّة». وحين عادت ميردوخْ إِلى الفلسفة، بادئ الأمر عبر منحة ســـارة سيمثيون الدراسية في كلية نيوهام كيمْبْرِجْ عام 1947، ومن ثمَّ بوصفها عضو هيئة تدريس في كلية ســـانت آن في أكسفورد (1948)، فإنها وجَّهـــت عنايتها لتعريف «الخير بغية تســـيير حيواتنا في ضوئه»، وتُعـــبِّر رؤيتها المتفرِّدة عـــن جانب مُهمّ من جوانـــب المقاربة العريضة

التي مثلت بديلاً للفلسفة الأخلاقيَّة؛ تلك المقاربة التي سعت إليها «فيلسوفات زمن الحرب» وأسَّسن لها.

رفضت ميردوخْ المقاربتين المهيمنتين في مبحث الأخلاق؛ وتمثَّلت أولاهما في الفلسفة الأنجلو-أَمريكيَّة التحليليَّة التي سادت في أوساط معاصريها المنتمين إلى الجامعتين العريقتينْ: أكسفورد، وكيمْبْرِجْ، وقد تأثر هؤلاء الفلاسفة، بصورة عميقة أيضاً، بتجاربهم التي خبروها في زمن الحرب مثل: ر. م. هير، وستيوارت هامبشير، فقد كان الأول سجين حرب لثلاث سنين تحت حكم اليابانيين، في حين استجوب الأخيرُ ضبَّاطاً نازيين في نهاية الحرب، فخرج من ذلك موقناً بوجود الشر. فكان أن شكلا، وأسهما في «مدرسة الفلسفة الأخلاقيَّة القائمة على خيار القوَّة ولا شيء غير القوَّة»، ويلزم عن هذا أَمران: الأَول أن لحظة الخيار الأخلاقي الذي يصدر في فعل صريح هو بؤرة حياتنا الأخلاقيَّة، أما الثاني فيتمثَّل في أن الإرادة هي الآليَّة المركزيَّة في اختيار الفعل المناسب. وقد تمثَّلت المقاربة الثانية في الفلسفة الوجودية القارِّيَّة التي ارتبطت، أساساً، بأعمال جان بول سارتر، وسيمون دي بوفوار.

كان المؤلَّف الأوَّل الذي صدر لـميردوخْ (ومـْن عَجَبٍ أَنّه مثَّل، كذلك، الكتاب الأوَّل الذي يصدر بالإنجليزيَّة عن فلسفة سارتر) هو كتاب «سارتر العقلاني الرومَنْسي» (1953)، وتُركِّز الوجوديَّة، أيضاً، على مسألتي الإرادة والخيار، مُحاجِجة بأَنَّ القيم الأخلاقيَّة ليست ثابتة، وإنما تَظْهر عبر إرادتنا المختارة. وعلى الرغم مما بينها من اختلافات، فإنَّ هذه المدارس المهيمنة في الفلسفة الأخلاقيَّة «الحديثة» في خمسينيَّات

وستّينيّات القرن المنصرم تقوم على الرؤية ذاتها للطبيعة البشرية؛ وهذه هي الصورة الأخلاقيّة السيكولوجيّة الرئيسة التي تعتقد ميردوخْ أنّها مغلوطة، وأنّها ذات طبيعة مشوهّة فلسفيّاً. وتمثّلت صورتها المنافسة في السعي إلى القبض على أهمِّية «حياتنا الداخليّة» في الفعل الأخلاقيِّ، وقد بدأت ميردوخْ هذه المهمّة في مؤلَّفها: «الرؤية والخيار في المسألة الأخلاقيّة» (1956)، ثم ما لبثت أنْ أطلقت رؤية أنضج في كتابها: «سيادة الخير»، ولا سيّما في المقالات الثلاث الأولى التي أدمجت تحت عنوان: «فكرة الكمال» (وصدرت، في الأصل، في مجلة ييل رِفْيو عام 1964). وتتحدَّد فكرة ميردوخْ بأنه من الممكن فهم «المسألة» الأخلاقيّة بأنْ تكون، على أقلِّ تقدير، مسألة رؤيا بقدر ما هي مسألة خيار. ولكنْ، ما الذي تعنيه ميردوخْ بهذا؟ لنضع ذلك بوجازة فنقول إنَّ هناك واقعاً أخلاقيّاً خارجيّاً بالنسبة للفاعل الأخلاقي «الإنسان»؛ ذلك الواقع الذي كان غائباً في صورة «الاختيار هو كلُّ شيء» (حريَّة الاختيار المطلقة). وهكذا، فإنَّ الاعتراف بذلك وتبيُّنه يُحوِّل بؤرة واجبنا الرئيس بما نحن فاعلون أخلاقيُّون إلى رؤية، أو إدراك، المظاهر الأخلاقيّة لعالم القيم المحيطة بنا «الخارجي» فلا يكون القيام بالخيارات الصائبة ممكناً، بحسب ميردوخْ، إلا إذا كنا قادرين على التحكم على نَحْوٍ أفضل بالقوى المؤثِّرة في رؤيتنا الداخليّة؛ تلك القوى التي تعيقنا عن رؤية الآخرين بصورة صحيحة.

إن المثال المركزي لدى ميردوخْ هو مثال الأم التي تحمل مشاعر عدائيّة، بصورة ما، تجاه كِنَّتِها، فترى الأولى هذه الأخيرة إنسانة عادية، وصبيانيّة إلى حدٍّ «قاتل»، وغير كفؤ لابنها، ومع ذلك فإنَّ الأم

تتصرَّف على نحو لائق طوال الوقــت تجاه كنَّتها، بحيث لا يمكن تمييز رأيها الحقيقي عن أيِّ جانب من جوانب ســلوكها الخارجي. وهكذا، لَّمـا كانت الأم حســنة الطويَّة ومدركــة أخطاءها الأخلاقيَّــة الكامنة (ومــن ذلك الغرور، والغيرة، والتحامل، ونزعة الســيطرة) فإنَّها آلت على نفســها، فاضطلعت بمهمَّة تغيير الكيفيَّة التي تنظر فيها إلى كنَّتها. وعــلى الرغم من عدم وجود تحوُّل في أفعالهــا الظاهرة، فإننا نودُّ القول (آخذين في الاعتبار الشرط الــذي وضعته ميردوخْ في هذه الحالة): إن تعديل الأم لرؤيتها الداخلية مُؤسِّــس (وإنْ بصورة غير مرئيَّة) لنشاط أخلاقي مُهم يمثِّــل تقدُّماً أخلاقيَّاً داخليَّاً بصــورة ما، لكنَّ هذا الأمر الذي تعتقد ميردوخْ أننــا مدفوعون لقوله بصورة لا تُقاوم قد حجب، لأسفها العظيم، في ثنايا مقاربة حرِّيَّة الاختيار الأخلاقيَّة.

إنّ البديل الذي اختطته ميردوخْ جاء عبر قراءتها وتأثرها البالغ بسيمون فيل؛ الفيلسوفة والناشطة السياسيَّة والصوفيَّة الفرنسيَّة، فلقد أصدرت ميردوخ في الســنة ذاتها التي نشرت فيها «الرؤيــة والاختيار» مراجعةَ كتاب ســيمون فيل: «دفاتر» (ترجمه إلى الإنجليزيَّــة آرثر وِلْزْ، 1956)، ونشرتها في مجلة سْــبِكْتيتَر، ومثَّل ذلك نقطة محوريَّــة في تطوُّر ميردوخْ ومســيرتها المهنية بوصفها فيلســوفة أخلاقيَّة. ولكن نَتَــجَ عن ذلك، في الآن نفســه، انســحابُها مــن الاتجاه الفلســفي العام، إذْ ســتكون «الرؤية والاختيــار»، عامَّة، ورقتها الأخيرة التــي تُنشر في «الحوليَّات الفلسفيَّة الأكاديميَّة المعتبرة» بســبب الصعوبات المرتبطة، وَفْقَ جَسْتِنْ بروكْــسْ، بزجِّ الأفكار الجديدة التي كانت تطوِّرها اســتناداً إلى «فيل» ضمن عالم الفلسفة القائمة.

عثرت ميردوخْ في فكــر «فيل» المســيحيِّ الأفلاطوني على مصادر ألهمتها في إعادة قراءة أفلاطون؛ الذي بات، إثر ذلك، أساس أطاريحها «غير الدينيَّة» في «ســيادة الخير». وتمثَّلت المكونات الرئيســية من هذه الأخــيرة في: (1) أن الخير واقعــة متعالية، وعليه فإنَّ الإنســان الخَيِّر هو ذلك الذي يرى الأِشــياء كما هــي، (2) وأن توجيه الانتباه إلى الخير يستثير الحبَّ في دواخلنا، (3) وأن «الكمال»، وفق هذا الاعتبار، لن يتأتَّى عنــه ضرورة اتخاذ خيارات، ذلك أن انصراف انتباهنا إلى «واقعة الخير» من حولنا ســيتأدَّى عنه، تلقائيّاً، ســلوك لائقٌ. وهكذا، يغدو الانتباه مفهوماً أخلاقيّاً مركزيّاً لدى ميردوخ، ذلك أَنه استوعب «فكرة النظرة العادلــة والمحِبَّة الموجهة نحو واقع فــردي»، وهي ما اعتبرتها ميردوخْ «السمة المميِّزة والصحيحة للفاعل الأخلاقي النشط». وتتحدد وجهة نظرهــا بأن هذا هو الأثر المهــم في تغيير الكيفيَّة التــي نفْهم بها الحريَّة الأخلاقيَّة، كما كتبت تقول في «سيادة الخير»:

«إذا مــا تجاهلنا فعل الانتبــاه القبلي، وراعينا فــراغ لحظة الاختيار حصراً، فمــن المحتمل أن يؤول بنــا الأَمر إلى تحديــد الحريَّة بالحركة الخارجيَّة، وذلك أنَّه ما من شيء آخر يمكن تحديدها به. لكنْ، إذا اعتبرنا ماهيَّة فعل الانتباه، وكيــف أنَّه يحدث على الدوام دونما انقطاع، وكيف أَنه يُنشــئ، بلا وعي، بِنى مِن القيمة حيالنا، فإننا لن نفاجأ ساعتئذٍ بأن معظم عمليَّة الاختيار تكون قد انقضت في اللحظات الحاسمة للخيار».

وقــد انبثق عن ذلك تحدٍّ خطيرٌ لفلســفة الأخلاق الحديثة، ووضع أساســاً بنى عليه فلاســفة آخرون (مثل: فِلِبَّا فُتْ، وإليزابِثْ آنْسْكُمْ،

وجون ماكدوِلْ، وبرنارد وِلْيَمْزْ) في تطوير مقاربة للفلسـفة الأَخلاقية قادرة على التعامل مع نسـيج عوالمنا الداخليَّة، ونماذج الشخصيَّة التي تنتج هذه الذوات على امتداد حيواتنا. ومن عجب أن العديد ممن يعمل الآن في حقل علم النفس الأَخلاقي والحركات المتعلِّقة بنظرية الفضيلة، والخصوصية، والعاطفة، والإدراك الأخلاقي، كلُّ هؤلاء غير مدركين إطلاقاً، في الغالب، دور ميردوخْ في اسـتثارة هـذه المجالات التحتية. ومن الممكن تقصِّي هذا الأَثر، بحسـب جَسْـتِنْ بروكس، أساساً عبر كتابات ماكدول، الذي أعطى أفكارهـا المعقدة «إطاراً جديداً وتعزيزاً ضمن سـياقه الفلسـفي الأكثر التزاماً بالتقليد الفلسـفي الأكاديمي، فضلاً عن إظهار قوتها، عبر سجال متين ومرئي، في السوق الفلسفية».

وفي ضـوء ما نقع عليه من تبصُّر تتَّسـم به مُخيِّلة مـيردوخْ ورؤيتها الفلسـفيتين، فإنـه من الغريـب بصورة مـا، والمؤسـف باعتقادي، أن كتاباتها تخلو من انشـغال حقيقي بالمحدِّدات الاجتماعيَّة والسياسية لمـا «نرى» وكيف «نـراه»؛ فهناك مجالات بحثيَّة تتـوالى، تأتي لتمتحن العلاقـات المُتعقِّدة بين الفضيلة الفردية والعـالم الاجتماعي. وقَدْ طُوِّر هذا، جزئيّاً، في ضوء اكتشـافات علم النفس المتعلقة، مثلاً، بالتحيُّزات المستَضْمرة التي تلعب دوراً في الأحكام والأفعال العنْصريَّة والجنسية، وتمثِّل مثل هذه الحالات إحراجـاً لسرديَّة ميردوخ، ذلك أن الانخراط فيها، على المستوى الفردي، لم يُظهر أنه غير ذي أثر فحسب، وإنما معيق في بعـض الأحيـان، ونحن نحتـاج، إذَّاك، أنْ نأخـذ بالاعتبار أنواع التغيُّرات الاجتماعية والسياسيَّة المطلوبة، رُبَّما، لإسناد الفعل الأخلاقيِّ الداخلي الذي تُثَمِّنُهُ ميردوخْ عالياً.

حين نحيـــل على مـــيردوخْ بوصفهـــا روائيَّـــة وفيلســـوفة في آن، فإنَّـــه بمقدورنا أن نرى هذا الجمع الغريب ناتـــج، بصورة طبيعيَّة، عن رؤيتها الفلســـفيَّة. لقد أَطَّرَتْ مـــيردوخْ فهمها للعلاقة بين الفلســـفة الأخلاقيَّة والخيال السردي في غير مقابلة، ولا سيَّما المقابلة التي أجرتها معهـــا فرانك كيرمود عام 1965 (وقد جاءت ضمن برنامج البي بي سي؛ سلســـلة الروائيِّين المعاصرين)، وكذلـــك مع بْرَيَنْ ماجـــي عام 1977 (ضمن برنامج البي بي سي؛ سلســـلة الفلسفة المعاصرة المسمَّى بصورة مُفارقـــة «رجال الأفـــكار»)، وكلتـــا المقابلتين مُتوفِّرتـــان وجديرتان بالمشاهدة. تقول في المقابلة الأُولى: «تتبدَّى الفلسفة مادَّةً مختلفة تماماً عن الأدبْ، فكتابة نصٍّ فلسفيٍّ يُعدُّ شأناً مختلفاً اختلافاً كبيراً، ذلك أنَّ المرء ينشد نتيجة مغايرة... بيد أنهما يستهدفان الموضوع نفسه؛ وهو الطبيعةُ البشريَّة وهـــي تعمل». وهكذا، فإنَّ بنى التجربة المتراكبة التي ســـعت ميردوخْ لتسجيلها واستكشافها عبر رواياتها تتحدَّد بكونها، وفقاً لمارثا نوسباوْم، «مادَّة فلســـفيَّة مثلما أنها مادة حياتيَّة»، فالمرء يسعى، في الفنِّ وفي الأخلاق، لاستكشاف حقيقة الحياة.

جمعت مـــيردوخْ وجون بايلي؛ الناقد والكاتب وأســـتاذ الإنجليزيَّة بجامعة أكســـفورد، حياةٌ زوجيَّةٌ ســـعيدةٌ (وإن لم تكـــن مُخلصة دائماً) من عـــام 1956 وحتى فبراير من عـــام 1999، حـــين وافاها الأجل عن تســـعة وسبعين عاماً. وقد كتب بايلي مُذكراته إثر ذلك، وحملت عنوان: «مرثاة من أجل آيرِسْ». وهـــي تحكي، بلغة وُدِّيَّة، عن علاقتهما، فضلاً عن صراعها مع مـــرض ألزهايمر، ويا لَها من مأســـاة حين ينفلت كلُّ شيء من إنسان كان مُســـتغرقاً اســـتغراقاً كاملاً في استكشاف الواقع،

ولشـدَّ ما تتجلّى المأساة في شـخصٍ مَهَرَ في اللغة، وبرز في عالم الفكر، ثم لا يلبثُ أنْ يفقد هذه الملكات. وقد مثّلت المُذكِّرات المادَّة الأساسية لفيلم آيرِسْ (ريتشارد إير، 2001)، الذي مثَّلتْ فيه دور ميردوخْ «كيت وِنْزْلِتْ» و«جودي دِنْشْ».

لم يجر الاعتراف، دائماً، بتأثير آيرِسْ ميردوخْ في الفلسـفة الأخلاقيَّة بصـورة كافيـة، وإنْ بِتْنا نلمس، على نحو مُبشِّر، تغـيُّراً في ذلك الآن، فعلى الرغم من انحسار حضورها الفلسفي في عالم الفلسفة الأكاديميِّ، فإنَّ الفلاسـفة اليوم لا يفتأون يعودون إلى عمل ميردوخْ ويستلهمونه. وإنّي لأتطلَّـع إلى رؤية التأثـير المتزايد الذي من شـأن عمل ميردوخْ أنْ يتركه، ربَّما، في مستقبل الفلسفة الأخلاقيَّة والسياسيَّة.



ماري مِدْجْلي

(1919–2018م)

بقلم: إلي روبْسُن (Ellie Robson)

كانت ماري مِدْجْلي فيلسـوفة أخلاقيَّة نابضة بالنشـاط، وقد امتدَّ خيالها الذي لا ينضب، واسـتنطاقها المثابر للنموذج الفلسفي التحليلي في القرن العشرين مدى حياتها. ولكن على الرغم من أسـلوبها النابض والسائغ في الكتابة، وانخراطها في مشـاكل العالم الحقيقي، فإن الرؤية الفلسـفيَّة الأوسـع لدى مِدْجْلي ليسـت محل تقدير عـلى نحو كبير، ولا شـك في أن جوانب بأعيانها من عملها معروفة على نطاق واسـع؛ ومن ذلـك انهماكهـا بأخلاقيَّات الحيـوان، وتنقيداتها على ريتشـارد دوكينز، بيد أن نطاق فلسـفة مِدْجْلي يمتد إلى ما هو أبعد بكثير من هذه الموضوعات.

يركِّز العديد من الفلاسـفة الأخلاقيين التحليليين، في غالب الأمر، عـلى المعضلات المجـرَّدة، أو الدفاع عـن مذاهب فلسـفيَّة بأعيانها، أما مِدْجْلي فهي مهتمة أكثر بتوسيع رؤيتنا للأشياء فضلاً عن توسعتها، إذْ تغصُّ كتبها بأفكار ثريَّة حول حياة الإنسان الأخلاقيَّة، ولا سيما ما تعلَّق

بتعمُّق الكائنات البشريَّة، وطبيعتنا، ومكاننا في العالم. ومع ذلك، فإنك ما إن تقرأ كتب مِدْجلي، حتى تقع على ثيمات ورسائل مماثلة.

من الممكن أن توصف فلسفة مِدْجلي، تبعاً لذلك، بأنها كليَّة ونسقيَّة «منهجيَّة»، وإذ كانت منخرطة في سجالات العالم الحديث، والتطوُّر، وأخلاقيَّات البيئة، والنسويَّة، فإن فلسفتها تُظهر انشغالاً دائماً وبراغماتيَّاً «بالمهمة المطروحة أَو القائمة»، فهي تقدِّم مقاربة إيجابيَّة قائمة على إيجاد الحلول للضوائق اليوميَّة التي نواجهها في عالمنا المعاصر.

لم تكن مِدْجلي مستيقنة دائماً من اتجاهها الفلسفي، فقد اتخذت مسيرتها الأكاديميَّة شكلاً غير اعتيادي؛ فبينما أصدر جلُّ معاصريها كتباً ومقالات ذات اتجاه منتظم، ركَّزت مِدْجلي على أنها، أساساً، مدرِّسة، وباحثة، وأُمٌّ، ولم تنخرط في الكتابة الأكاديميَّة إلا في أخريات مسارها الأكاديمي، وربما أبطأ هذا المسار غير المألوف استيعابَ فلسفة مِدْجلي داخل الأدبيات الفلسفيَّة. ولكنَّها، كما تخبرنا مِدْجلي بنبرتها ذات الحساسيَّة الدائمة، كانت «سعيدة أيما سعادة» بأنها انتظرت حتى الخمسينيَّات من عمرها حتى تدخل عالم النشر: فلم أكن أعرف، قبل ذلك الحين، ما الذي كنت أفكر فيه؟

تقدِّم مُذكِّرات مِدْجلي (بومة منيرفا 2005) صورة عميقة ورائعة عن حياتها المبكِّرة: فقد ولدت ماري في لندن عام 1919 لأبوين ذوي منزع سياسي؛ هما لِزْلي وتوم سكرَتُنْ، وصار أبوها، لاحقاً، قسِّيساً في كليَّة كِنْغْز، كيمْبرِجْ. وانتقلت عائلة سكرَتُنْ إلى جرينفُرْدْ، مِدِلْسكس، حيث حظيت ماري بتربية؛ هي مثال التربية في الطبقة الوسطى، فتصف طفولتها المحبَّة للطبيعة، وتستذكر مغامراتها الدائمة في العراء رفقة شقيقها؛ هيو.

والتحقـــت، حين بلغت الثانية عـــشرة، بمدرســـة «داوْنْ هاوْسْ» الداخليَّة للبنـــات القريبة من نيوبري. وحين كانت منغمســـة في قراءة الشـــعر، واللغة اللاتينيَّة والدراما، فإنها تســـتذكر قراءتها لأفلاطون في السادســـة عشرة من عمرها، وكيف أنها اعتقدت، إذَّاك، أنها مادة هائلة لفرط عمقها.

باشرت مِذْجْلي الدراسة في برنامج الكلاسيكيَّات (Mods and Greats) في كلية ســـومرفيل، أكســـفورد (1938). وتصف مِذْجْـــلي؛ التي كانت واحدة مـــن الطالبات اللاتي كـــن أَقَلِّية في ذلك العهـــد قائلة: «كانت الفلســـفة، بالنســـبة لأولئك الرجال، بمثابة منافسة لكسب الحجج في استعراضات شديدة وشكســـة للذكاء، فلم يكن الهدف التقدُّم بالفهم وإنما تجنُّب الظهور بمظهر الضعف».

وكان كتـــاب آلْفْرِدْ آير: «اللغة، والحقيقـــة، والمنطق»، قد ظهر قبل عامين فقط، وكان له تأثير كبير، يسوقُ فيه «آير» الحجج المؤيِّدة للفصل الحـــادِّ بين الحقيقة والقيمة، بيد أن ذلك ترك الأســـئلة الأخلاقيَّة داخل فضاء مستقلٍّ خالٍ من أيِّ محتوى واقعي، فضلاً عن أن عمل آير اختزل عمل الفيلســـوف الأخلاقي إلى شكل من أشـــكال التحليل اللغوي. لم تكن مِذْجْلي راضية أو مقتنعة بهذه «الفلســـفة الأخلاقيَّة» التي قدَّمتها جامعة أكســـفورد، ولم تكن مِذْجْلي، لحســـن الطالع، وحيدة في ذلك، فقد عقدت في أكســـفورد صداقة مع ثلاث فيلسوفات يحملن توجهات فكرية متشابهة هنَّ: إليزابِثْ آنْسْكُمْ، وفِلِبَّا فُتْ، وآيْرِسْ ميردوخْ اللواتي غدون، جمعاوات، من كبار الفلاسفة كل بطريقتها الخاصَّة والمستحقَّة. حين اشـــتعلت الحرب في عام 1939، جرى تجنيد عدد كبير من الشبَّان،

ما هيَّأ لهذا الرباعي وضعاً تاريخيّاً فريداً، حرَّرهنَّ من المعايير الديمغرافيَّة السائدة في العالم الأكاديمي الذي يهيمن عليه الذكور. وكان من أمر مِدْجلي، صحبةَ صديقاتها، أن يستثمرن فترة دراستهن في زمن الحرب، وكنَّ يدرسن، إذَّاك، على يد أساتذة كبار السن، ونفر آخر من المعترضين على الخدمة العسكريَّة بدافع الضَّمير. وتجلَّى ذلك الاستثمار في تقديم فلسفة أخلاقيَّة بديلة عن النماذج المستوحاة من آير التي اجتاحت أكسفورد. وركزت الفيلسوفات الأربع، عوض الانخراط في تحليل لغوي لا يلوي على شيء، من جديد على إعادة الأخلاق إلى مجال التجربة الإنسانيَّة، وما زال عملهنَّ المشترك في طور الترسيم والاستكمال، عبر المشروع المُسمَّى «بين قوسين» في جامعة دورهام، برياسة كلير ماك كولْ، وراتْشِلْ وايْزْمانْ.

اقترنت مِدْجلي، في عام 1950، بزميلها الفيلسوف جِفْ مِدْجلي، ثم انتقل الزوجان إلى نيوكَسِلْ، حيث أمضيا حياتهما الأكاديميَّة بكاملها. وإذ انتهت من تربية أبنائها الثلاثة، بدأت مِدْجلي حينها بالكتابة، وما إنْ شرعت بالنشر، حتى بات لا يمنعها مانع، فقد كتبت، بين التاسعة والخمسين والتاسعة والتسعين، أكثر من مئتي كتاب ومقالة وفصل، وأسهمت مراراً في مجلة نْيو سَيَنْتِسْتْ «New Scientist»، وصحيفة الـ«غارْدْيَنْ» «Guardian»، واستمرت نبرتها الحيويَّة، وحسُّها السَّديد في الظهور عبر الأثير الإذاعي، فتحدثت لعدة سنين في برامج مثل: برنامج «التيه الأخلاقي»، وبرنامج «المرأة في ساعة» في القناة الإذاعيَّة الرابعة التابعة للبي بي سي. وقد انخرطت في سجالات مع مفكرين بارزين من أمثال: رِتْشارد دوكِنْز، ودانْيِلْ دِنِتْ. بل وأصبحت فيلسوفة أخلاقيَّة،

وشخصيَّة ثقافيَّة عامَّة، وأصدرت مِدْجلي كتابها الأخير «لماذا الفلسفة؟» عام 2018، أي قُبَيْل وفاتها عن عمر ناهز تسعة وتسعين عاماً.

إن عمــل مِدْجــلي ذو طبيعة شــموليَّة، مــا يجعل وضعــه في أيِّ «صندوق» فلســفي مخصوص صعباً. لا توجد، تبعــاً لِمدْجلي وخلافاً للنموذج الأكســفوردي السائد في شبابها، مســافة معتبرة بين الفلسفة وحياة الإنسان؛ فالانتقال من واحد إلى آخر يشبه إلى حد كبير التجوال داخل حجــرات المنزل الواحد، أي أنه يســير ومألــوف. وقد كتبت في مؤلَّفها؛ «بومة مِنيرْفا»، تقول: «إنَّ الفلســفة ليســت شــيئاً كماليَّاً، وإنــما ضرورة»، إنَّها شــطرٌ محتومٌ مــن الحالة البشريَّة، مثل النشــأة أو الوقوع في الحُب. وليس هذا فحســب، فإننا حين نقوم بفعل التفلسف، لا ينبغي أن نعمــل كـ«مثقفين منعزلين» يشــاركون في مشروع عقيم، وإنما يتعين علينا أن نتفلســف بوصفنا جزءاً من عمليَّة تعاونيَّة معيشــة للتنمية البشريَّة المشــتركة، فالفلسفة، ببســاطة وبطبيعة الحال، بشريَّة. ولَّما كانت الفلســفة محاولة إنســانيَّة، فإن مفهوم مِدْجلي عن الفلســفة يرفض المايزة بين الحقيقة والقيمة؛ تلك المايزة التي تتبدَّى ممارسة بارزة جداً بين معاصري مِدْجلي الذُّكور.

إن مفهوم مِدْجلي للفلسفة، بما هي منصبَّة على مشاكل العالم الحقيقي، أكثر وضوحاً في الميتافلسفة الخاصة بها، أي في رأيها حول نهج الفيلسوف الأخلاقي ودوره، كما فصَّلت ذلك في كتابها: «اليوتوبيات، والدلافين، وأجهزة الكمبيوتر: مشــاكل السباكة الفلســفيَّة» (1996)، فإن المقارنة التي تعقدها مِدْجلي بين الفلسفة والسباكة تخترم مجمل عملها، فكلاهما تتعلَّقــان بالبنى التحتيَّة التي تلعــب دوراً حيويَّاً، ولكن غير ملحوظ،

في رفد الناس بالموارد اللازمة للحياة اليوميَّة؛ فهما تعملان بهدوء تحت سطح انتباهنا، ولا تظهران إلا عندما تنهدمان ويستحيل المشهد إلى فيوض من الفوضى، وعندما يحدث ذلك، وتغدو مفاهيمنا راكدة، يَأتي دور الفيلسوف، كما السبَّاك، الذي تتحدَّد وظيفته في «سحب الألواح الأرضيَّة»، واختبار مفاهيمنا الخاطئة، ثم الشروع في محاولة حل المشكلة.

تبرز الاستعارة السالفة أطروحة مِدْجلي المنافحة عن مركزيَّة الفلسفة في الحياة، فالفلسفة ذات شأن في واقع الأمر، فنحن وإن كُنَّا نستطيع أن نمضي متجاهلينها لوقت طويل، كما هو الحال مع السباكة أيضاً، فإن الأساطير التي نعيش بها حياتنا ستغدو، إذا ما استعرنا رطانة مِدْجلي، راكدة وتحتاج إلى إصلاح.

تتمثَّل واحدة من ثيمات مِدْجلي المُطَّردة في «صور العالم» أَو «الأساطير»؛ وهي رؤى خياليَّة، تعبر عن قصص تتعلق بنوع من المعايير والممارسات التي يحيا بها المجتمع البشري، إذْ تعمد مِدْجلي في كتابها؛ «الأساطير التي نحيا بها» (2003) إلى زعزعة العديد من هذه الأساطير: ومن بينها أسطورة العقد الاجتماعي التي ما تزال سائدة اليوم؛ تلك الفكرة التي أشاعتها فلسفة التنوير، وتقوم على «أن الأخلاق ما هي إلا عقد» ينخرط فيه، بحريَّة، أفراد منفصلون ومستقلون داخل المجتمع. وتشيرُ مِدْجلي في سيرتها الذاتيَّة إلى أنَّ العمل على زعزعة الأساطير تُجلِّي إلى أي درجة تقوم الفلسفة مقام العلاج؛ ذلك العمل الذي يتبدَّى جوهريّاً «حين تغدو الأشياء مظلمة وتتعسَّر رؤيتها، لا عندما تكون واضحة وصادقة». لكنها وإن كانت تدرك أن الحاجة مسيسة لمثل هذه

الرؤى الأساسيَّة، فإنها تعتقد بأن المشاكل تنشأ حين ننزع إلى الاعتقاد بأنَّ قصة بعينها أو رؤية بذاتها تستطيع أن تلمَّ بالعالم بكل ما فيه من تعقيدات، أو تكون رؤيتنا، ساعتئذٍ، أحاديَّة الجانب واختزاليَّة. وعليه، فإنَّ مِدْجلي لا ترى أن أسطورة العقد الاجتماعي زائفة، وإنما تراها جزءاً نموذجيّاً من تبسيطات التنوير.

يضع هذا المفهوم؛ المتعلِّق بتقبُّل التعقُّد المتعدِّد لهذا العالم الممتلئ بالحيرة، مِدْجلي على خلاف مع النزعة الفلسفيَّة المتعاظمة للتقليل من مساحة المشهد الأخلاقي أو تسويته على مستوى واحد، أي الميل إلى التركيز على فكرة بعينها أو فئة بذاتها، مثل: الجينات، المنافسة، الأسواق، وذلك لإعطاء تفسير موحَّد للواقع الأخلاقي لذلك فإن مِدْجلي تبثُّ شكوكها حيال هذا المنزع عبر تنقيداتها لمفاهيم مثل: «الذرَّات الاجتماعيَّة»، و«الجين الأناني» في كتابيها: «العلم كخلاص» (1992)، «الذات المتوحِّدة» (2010).

وقد حذرتنا، على النحو ذاته، من مخاطر «الفردانيَّة المفرطة» التي عزَّزها القبول غير الواقعي بطبيعة بشرية تنافسيَّة متطرِّفة كما تبدَّت في صيغها الداروينيَّة والاجتماعيَّة الفيكتوريَّة. وتشير مِدْجلي، كذلك، في كتابها؛ «رهبان نظرية التطور» (1985) إلى أن الشخصيَّات العلميَّة الحديثة، من أمثال رتشارد دوكنز، شوَّهت نظرية التطور الداروينيَّة، لتخلق، عوضاً عنها، الأسطورة الضارَّة التي مؤدَّاها أن البشر أفراد معزولون تماماً، وأنهم مشرَّدون في عالم طبيعي يمثِّل حلبة من المنافسة الهوجاء، وهي أسطورة هدَّامة من زاوية مِدْجلي، لأنَّها تستحثُّنا على النظر إلى أنفسنا كـ«عقول بلا جسد» عوض أن نكون

«مخلوقات أرضيَّة»، وتتبدَّى هذه الأسطورة تصوُّراً للذات من شأنه أن يفضي إلى فساد حياتنا. وهنا، تعود مِدْجْلي، من جديد، إلى الفكرة القائلة بأن الفلسفة ليست مسعى انعزاليّاً، وإنما هي، مثل السباكة، مران تعاوني وتآزري مشترك، وهو لازم «للإبقاء على تدفق الحياة»، ولازم للتشارك في بناء الصور التي نحيا بها.

وعليه، ما هي رؤية مِدْجْلي الأخلاقيَّة؟ تتحدَّد الفلسفة في كتاب مِدْجْلي؛ «الوحش والإنسان» (1978)، بما هي دراسة لطبيعتنا المعقَّدة ووضعيتنا داخل العالم الطبيعي؛ إنها دراسة للروابط الحقيقيَّة من غرار: الصداقة، والقرابة، والاعتماد الاجتماعي. كما أنها دراسة للكيفيَّة التي نعيش فيها بوصفنا كائنات اجتماعيَّة تابعة. ومن ثَمَّ يمكن وضع فلسفتها الأخلاقيَّة، بصورة عامَّة، داخل معسكر الطبيعانيَّة الأخلاقيَّة، أي الفكرة التي تقول إن الأخلاق تعتمد على حقائق الحياة البشريَّة؛ تلكم الحقائق التي يتوجَّب اكتشافها من خلال الدراسة الدقيقة للحيوان البشري، ويستتلي هذا القول أنَّ ثقافتنا الغنيَّة مكنونة في العالم الطبيعي وفاعلة بقوة منه، لا غريبة عليه. ومع ذلك، فإن طبيعانيَّة مِدْجْلي ليست اختزاليَّة، بل تشبه، بصورة كبيرة، الطبيعانيَّة المعروضة في كتاب فِلِبّا فُتْ؛ «الخير الطبيعي» (2001)، إذ ترى مِدْجْلي أن طبيعتنا الأخلاقيَّة والعقلانيَّة ما هي إلا نتاج غني ومعقَّد لـ«شكل حياتنا» البشري.

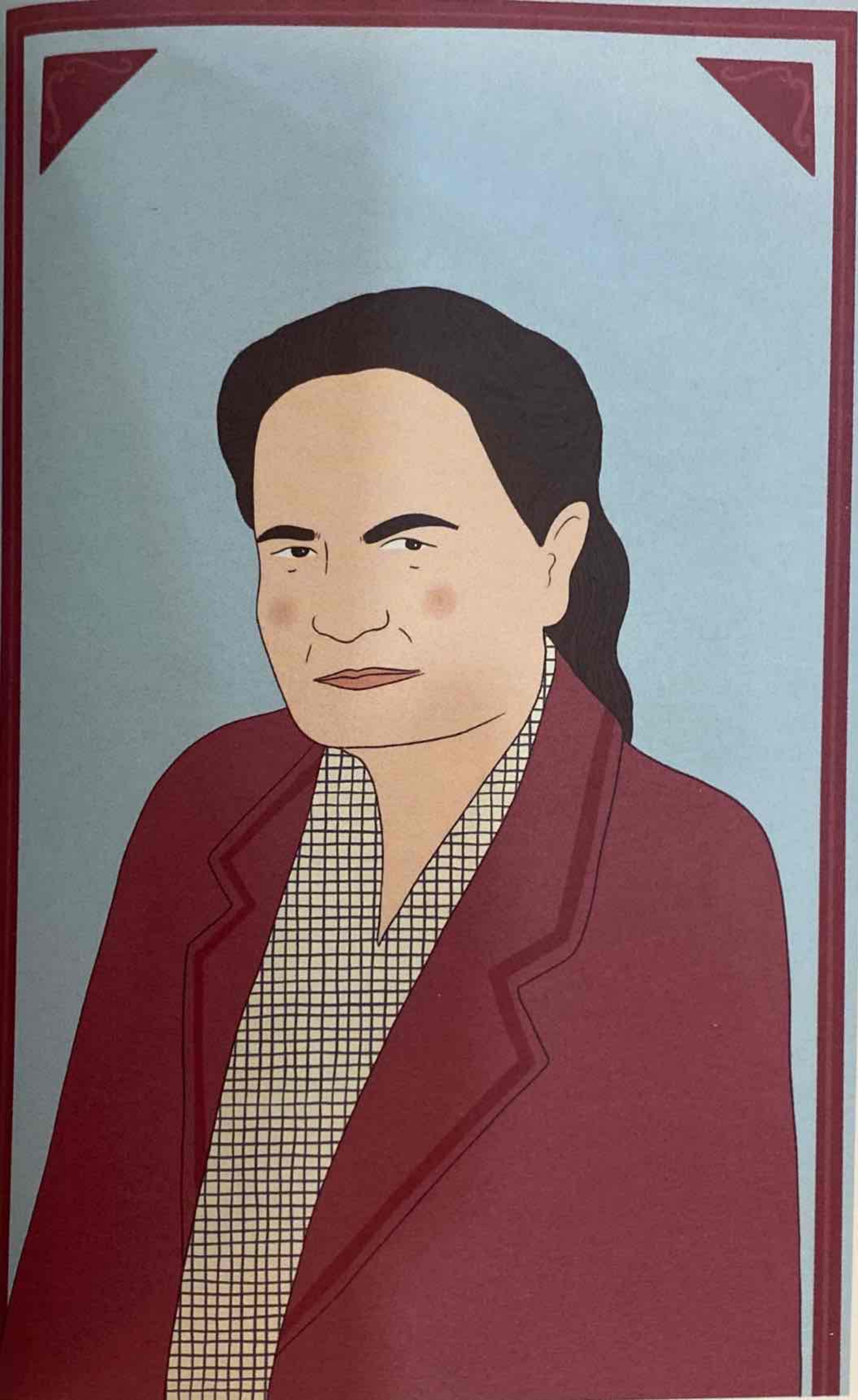
يتصل تشديد مِدْجْلي المستمر على موضوعات التبعيَّة، والعلاقات، والكلّانيَّة، على نحو وثيق، بالسجالات الفلسفيَّة المعاصرة في النسويَّة، والأخلاق البيئيَّة، والأخلاقيَّات المتعلقة بالحيوان، إذْ تصف في كتابها؛

الوحش والإنسان، أسطورة إشكاليَّة أخرى تتمثَّل في الاعتقاد الخاطئ بأنَّ هناك انقسام كبير بين البشر والحيوانات؛ بين «الوحش» اللاقانوني الآلي، و«الإنسان» العاقل الذكي، وترى مِدْجلي أننا لا نتعلَّم إلا أقل القليل عن طبيعتنا الحقيقيَّة من خلال عقد هذا التمييز الصارم، ولا سيما حين نصبح محبوسين داخل هذه الأداة الثنائيَّة الضيقة، ويتوجَّب علينا، عوض ذلك، أن نموضع أنفسنا وسط الحيوانات؛ «فلسنا مثل الحيوانات، وإنما نحن حيوانات». وهكذا، فإن طبيعانيَّة مِدْجلي تستحثنا على النظر إلى الحيوان البشري بوصفه كائناً مستجيباً للغرائز بالقدر ذاته الذي تستجيب فيه بقية الكائنات في مملكة الحيوان. ونقع هنا، من جديد، على خيط ناظم في كتابات مِدْجلي، متمثِّلاً في نقد فكرة الإنسان المتوحِّد الخياليَّة؛ تلك الفكرة التي تقوم على أسطورة الفرد المنعزل. يقدِّم حث الفلاسفة على إعادة تفسير أسطورة الوحش والرجل منظورات مثمرة حيال تعاملنا مع الحيوانات غير البشريَّة، فضلاً عن علاقتنا بالطبيعة بصفة عامَّة، ذلك أنَّ نظرنا إلى أنفسنا بما نحن امتداد للعالم الطبيعي يعيد تشكيل النقاش حول الممارسات البشريَّة، كما هو الشأن في صناعة اللحوم التي تلحق التلف بالكوكب الذي نعيش عليه.

وعليه، بم يتحدَّد إرث مِدْجلي؟ في واقع الأمر، تتبدَّى الأفكار الأساسيَّة التي تقوم عليها كتابات مِدْجلي، أسطورة بذاتها، ومن ذلك: صورة الكائن البشري الفيلسوف؛ الذي هو حيوان في الوقت عينه، ذلك الكائن الذي يعيش وفقاً لـ«صور العالم» ومع ذلك فإنه يرفض الرغبة السائدة في الاختزال والتبسيط في العالم الذي لا يَني يتغيَّر،

إذ يقتضي تبنِّي هذه الأسطورة، بالنسبة لـ«مِدْجْلي»، رسم صورة تغطي الأســطورة الضحلة المتعلقة بالرجل المتوحِّد؛ صورة أكثر ثراء وتعدُّداً لحيوان بشري يقيم في منزله الذي هو العالم الطبيعي.

وفي الختام، لقد اســتبقت مِدْجْلي، بما هي فيلســوفة، عصرها حقّاً وفعلاً، وإني لأَستحثُّ القارئ، مُخلصة له القول، أنْ يُحيط بفلسفتها.



إليزابِث آنْسكُمْ

(1919–2001م)

بقلم: حَنَهْ كارْنجي-آرْبَثْنِت (Hannah Carnegy-Arbuthnott)

تُعدُّ إليزابِثْ آنْسـكُمْ واحدة من أهمِّ الشـخصيَّات في فلسفة القرن العشرين، وأكثرها إثـارة للاهتمام. وقد ولدت آنْسـكُمْ في إيرلندا عام 1919، ثم درست في جنوب لندن، وفازت بمنحة دراسيَّة في كلية سانت هيو، أكسـفورد، لدراسة الكلاسيكيَّات والفلسفة (أو Mods and Greats كما كانت تسمَّى)، وكانت طالبة لامعة في الفلسفة إلى درجة أنَّها حازت الدرجة الأولى على الرغم مِنْ أدائها السيِّئ في امتحانات التاريخ القديم (يُخبرنا روجر تايْشمَنْ بأنَّها أنهتْ امتحانَها الشفوي بأَنْ أجابت بـ«لا» عن السؤالين التاليين: «هل بمقدورك أنْ تُعطينا اسمَ حاكم إقليميٍّ رومانيٍّ؟ [وهنا أجابت بــ«لا»، مصحوبةً ببعض اليأس] «هـل هناك أيَّة واقعة عن الفترة التي من المفترض أنَّكِ درَّسْـتها، وتَوَدِّين أنْ تُحدِّثينا عنها؟»). وعليه، فقد شرعت في حياة مهنيَّة مرموقة امتدت لعقود عديدة، وأنتجت آنْسكُمْ، في أثنائها، إسهاماتٍ أساسيَّة في الفلسفة، وأثَّرَت تأثيراً عميقاً في طلبتها، الذين أصبح عدد كبير منهم فلاسفةً بارزين أيضاً.

وإلى جانب مُنجزاتها المهنيَّة، عملت آنْسكُمْ الكاثوليكيَّة المُتديِّنة على تنشئة سبعة أطفالٍ رفقةَ زوجها وزميلها الفيلسوف بيتَرْ جيتْشْ، وقد علَّقَتْ على ذلكَ زميلتُها؛ فِلِبَّا فُتْ، بقولها: «لا يمكنُ أنْ تتحقَّق هذه المُنجزات إلا لامرأة تمتلك قوة هائلة في العقل، والإرادة، والجسد».

أصدرت آنْسكُمْ أعمالاً مُعتبرة في الميتافيزيقيا، وتاريخ الفلسفة، وفلسفة العقل، والفلسفة الأخلاقيَّة، وفلسفة الدين. وقد احتُفي بكتابها الأكثر شهرة؛ «القصديَّة» (1957)، على نطاق واسع، باعتباره من كلاسيكيَّات الفلسفة الحديثة، ووُصف بأنَّه لحظة فارقة في فلسفة الفعل في القرن العشرين. كما استنهضت مقالتُها «الفلسفة الأخلاقيَّة الحديثة» (1958)، على النحو ذاته، التطوُّرَ المُعاصرَ لأخلاقيَّاتِ الفضيلة.

أمَّا بوصفها مُترجمةً، فقد حازتْ آنْسكُمْ الاعترافَ لأوَّل مرَّة لدى نشرها النسخةَ الإنجليزيَّة الموثوقة من كتاب فِتْجِنْشْتايْنْ «التحقيقات الفلسفيَّة» (1953). وقد التقتْ آنْسكُمْ بفِتْجِنْشْتايْنْ في كلية «نونَمْ» (Newnham)، في جامعة كيمْبْرِجْ، حين كانت باحثة وطالبة دراسات عليا، حيث حضرتْ محاضراته، وباتت واحدة من أكثر طلبته تفانياً، وغدتْ صديقة مُقرَّبةً منه في آخر الأمر. وعندما تُوفِّي فِتْجِنْشْتايْنْ، كانت آنْسكُمْ واحدة من ثلاثة مُنفِّذين أدبيِّين ورد ذكرُهم في وصيَّته لحماية مُؤلَّفاته بعد موته، فقد أسْهَمَتْ آنْسكُمْ في عدَّة مُجلدات من أعماله التي ظهرت بعد وفاته مُحَرِّرَةً بَعْضَها، ومُشاركةً في تحرير أخرى، كما أنْجَزَتْ ترجماتٍ للعديد من نصوصه، ووضعت مُقدِّمةً لكتابه؛ «رسالة منطقيَّة فلسفيَّة» (1959).

وعَمِلَتْ آنْسكُمْ، بعد أنْ تخرَّجت، مُحاضراً مساعداً في كُلِّيَّة سَمَرْفِلْ بأكسفورد قبل أنْ تعود، في آخر حياتها المهنيَّة، لتتولَّى كُرْسيَّ فِتْجنْشْتايْنْ في الفلسفة في كيمْبِرْجْ. ومهما يكن من أمر، فإنَّ علاقة آنْسكُمْ بفِتْجِنْشْتايْنْ، وإنْ أثَّر في عملها تأثيراً ظاهراً، ليست علاقة تَلْمَذَة، إذ تمتدُّ أعمالها إلى ما هو أبعد بكثير من الشروحات التي أصدرتها حول أعماله. وفضلاً عن ذلك، في حين تشكَّك فِتْجِنْشْتايْنْ في وجود القضايا الأخلاقيَّة أصلاً، فإنَّ قسطاً كبيراً من فلسفة آنْسكُمْ عالجت الأسئلة الأخلاقيَّة الأساسيَّة بصورة مباشرة، وعلى الرغم من اختلاف مواقفها ومُقاربتها للفلسفة الأخلاقيَّة، والمُشكلات السياسيَّة العمليَّة، فإنَّ ما حَبَّب فِتْجِنْشْتايْنْ بآنْسكُمْ تَعَلُّق، في جانب منه، باستقلالها الفِكريِّ الراسخ.

ولا تتبدَّى استقلاليَّة آنْسكُمْ في أعمالها فحسب، وإنَّما في أصالتها، إذ لم تنتم إلى ذلك النوع من الفلاسفة الذين يعمدون إلى تطوير نَسَقٍ نَظَريٍّ بِعَيْنِه وتطبيقه، مِنْ ثَمَّ، على مواضيع مختلفة، وكانت تميل عوض ذلك «إلى أنْ تأخذَ، على نحوٍ مُثير للغضب، كلَّ حالة بموضوعيَّة» وَفقَ تعبير «تايْشْمَنْ». وكانَ الكثير من عملها قد استَوْلَدهُ عدمُ رضاها عن المُقاربات القائمة لبعض الحقول، فضلاً عن رغبتها في تناول الأسئلة الأساسيَّة المُهمَّة التي جرى تجاهُلها أَو إهمالها، فلم يكن الفلاسفة الأكثر إجلالاً لديها، بالضرورة، أولئك الذين اعتقدَتْ بأنَّهم انتهوا إلى خُلاصات صحيحة، وإنَّما الذين تصدَّوا في عملهم لمشاكل عميقة ومُهمَّة؛ فقد أشارت في كتابها «الفلسفة الأخلاقيَّة الحديثة» إلى أنَّ «هيوم» لم يَزِدْ عن كونه سُفِسْطائِيّاً، وإنْ بَرَع في ذلك،

بَيْدَ أنَّــه لدى مُراجعة القارئ لِسَفْسَــطته فإنَّه يَقَعُ عــلى قضايا جديدة تستثيرُ فيه مزيداً من السَّـبر والاستكشــاف. وتبعاً لتعبير آنْسْكُمْ «إنَّ المواقف الواضحة في حوج إلى الاســتقصاء، وذلك نتيجة النقاط التي زعم هيوم أنه اجترحها». وهكذا، فإنَّ اجتراح موضوعاتٍ جديدة كان من أكثر الأشــياء التي عَظَّمَتْها آنْســكُمْ، وكان ذلك كافياً لأنْ ترى في هيوم «فيلسوفاً عميقاً وعظيماً، على الرغم من سفْسَطَتِه».

تتميَّز فلســفةُ آنْسْكُمْ بطموحها الشــامل لتناول الأَسئلة الأساسيَّة حول طبيعتنا النفسيَّة والأخلاقيَّة بصورة كاملة على الرغم من أنَّ عملها يَعصى، غالباً، على التصنيف. ورأتْ أنَّ تحليلَ المفاهيم العاديَّة، والكيفية التي تعلَّمناها واكتسبناها بها، مُفيد في حلِّ هذه الأَلغاز الفلسفيَّة، فضلاً عن التفكُّر في المفاهيم التي كان من الممكن أنْ نمتلكها لو أننا كنا أنواعاً مختلفة من الكائنات تماماً.

يتنــاول عملُ آنْســكُمْ الرائــد؛ «القصديَّــة»، طبيعــةَ الفعل من خلال التحقيق في الاختــلاف بين القصديَّــات والتكهُّنات والدوافع والأسباب. وقَدْ كتبت آنْسْكُمْ «القصديَّة» بعد أنْ أولجها أنصار الرئيس الأمريكي هــاري ترومَنْ في حالة من الذهــول، وكان الأخير قد اتخذ قراراً بإلقاء القنبلة الذرِّيَّة على مدينتي هيروشــيما وناجَسَــكي (1945). عارَضَتْ آنْسْكُمْ قرارَ جامعة أكسفورد بمنح ترومَنْ الدكتوراه الفخريَّة تأسيســاً على أنَّ ذلك الهجوم كان فعلاً أخلاقِيَّــاً مَقيتاً. ومع ذلك، فقد تلقّى ترومَنْ دعماً واســعاً في ذلك الوقت، لِمــا رآه كثيرون قراراً صعباً هَــدَفَ إلى إنهاء الحــرب العالميَّة الثانيــة. وكانت آنْســكُمْ، كما ذكرت «جون هَلْدينْ»، قد خَلُصَتْ إلى اســتنتاج مُــؤَدَّاه بأنَّهم أخفقوا في فهم

طبيعة أفعاله، فاقتادها هذا إلى تأليف كتابها «القصديَّة»، الذي أكَّدت فيه أنَّ فعل شيء واحد (مثل تحريك المرء ليده) قد يؤدي، عن قصد، إلى عمل آخر (الأمر بتوجيه الموت للبشر). وتذهب آنسْكُمْ إلى أنَّ استجلاءَ الكيفيَّة التي تُشْرَحُ فيها الأفعال وتُبرَّر يُمكِّننا أنْ نفهم الاختلافاتِ بين أنواع الفعل المقصود على نحو أفضل. وَلَفَتَتْ، في هذا السياق، إلى أهَمِّيَّة الفعل الذي يندرج «تحت الوصف» المُتعلق بهذه المفاهيم المختلفة، وَلْنَتَخَيَّلْ، على سبيل المثال، رجلاً استخدمَهُ نَفَرٌ من الناس لضخِّ الماء من البئر إلى منزلهم، بيد أنَّ الأمور آلتْ إلى مآلٍ آخر، إذْ جرى تسميمُ البئر من جانب شخص آخر أرادَ الموت لسكان المنزل. تتبدّى، والحالة هذه، العديد من الأوصاف الصحيحة لما يفعله الرجل؛ فهو يضخُّ المياه إلى المنزل، ويكسب رزقه، ويُحْدِث قَرْقَعَةً بالآلة، ويتسبَّب بالموت لسكان المنزل، بيدَ أنَّنا إذا أَردنا معرفة قصديَّته، يتعيَّن علينا أنْ نطرح النوع الصحيح من الأسئلة، أيْ سؤال السبب. أما أسئلة «الكيفيَّة» فإنَّها لنْ تُعيِّن قصديَّة الفاعل، ولكنها قد تقدِّم إجابات حول الظروف السببيَّة العاديَّة، مثل أنَّ المضخَّة تم تشغيلها عن طريق ممارسة ضغط نزولي على المقبض.

يُتيح لنا ذلك تحديدَ أيِّ أوصاف الفعل التي تتَّصلُ بتقييم قُصودِ الرجل. وعليه، إذا كان من الصحيح، رُبما، أنَّه تسبَّب في موت أهل المنزل، فإنَّ ذلك لم يكن واحداً من أفعاله المقصودة. ومن ناحية أخرى، إذا اكتشف أنه قد جرى تسميم المياه، واستمر في ضخِّها إلى المنزل غَيْرَ آبِهٍ، سيكون من المناسب القول: إنَّ تسميم السُّكان كان عملاً مُتَقَصَّداً منه، وإنْ لم يكنْ يرغب في أنْ يُلحق بهم الأذى بصورة مباشرة،

فالرجل يتــصرَّف قَصْداً حين يعتــزم ضَخَّ المياه المســمومة إلى المنزل. واســتتباعاً، يغدو تسميم السكَّان نتيجةً مُتوقَّعة لهذا الفعل. ومع ذلك، مــن المُتوجَّب أنْ نُفَرِّق بين بعض النتائج الســببيَّة للأَفعال وبين الفعل المُتَقصَّد، ومن ذلك عندما يتسبَّب عملي المُتقصَّد في طهي كرات اللحم للعشاء في دخول كلبي إلى المطبخ.

لقد ارتبطت عنايةُ آنْســكُمْ بفهم طبيعة القصديَّــة، ارتباطاً وثيقاً، بدور القصديَّة في تقييماتنا الأخلاقيَّة لما نفعله، وسدَّدت آنْسكُمْ نُقوداتها العنيفة إلى الطريقة التي عالج بها فلاسفةُ الأخلاق المعاصرون القُصودَ في مقالتها الموســومة بـ«الفلســفة الأخلاقيَّة الحديثة»، فهي مثلاً تنتقدُ «هنري سِــدْجْوِكْ»؛ الفيلســوفَ الأخلاقيَّ الفيكتوريَّ، على ما تعيَّنَ لديه من النظر إلى الشــخص بأنَّــه قد تقصَّدَ أيَّ نتيجــةٍ مُتَوقَّعَةٍ للفعل الاختياري، فهذه الرؤية للقصديَّة تَشي بأنَّ أُطروحة سِدْجْوِكْ الأخلاقيَّة تُفيد بأنَّ الشخص مُســؤولٌ عن جميع النتائج المُتوقَّعة لفعله الاختياري سواء أرادَ هذه النتائج أمْ لمْ يُرِدْها، ورأت آنْسكُمْ أن هذه الرؤية تنهض علامةً مائِزةً لانحرافات الفكر الرديئة حول هذه الأَســئلة «التي تبدَّت أطروحة سِدْجْوِكْ، فيما يبدو، مِثالَها «التنويري».

تشير آنْســكُمْ إلى أَنَّ أطروحة سِدْجْوِكْ تقودنا إلى تقييم سوء الفعل أو خيريَّتــه من خلال عواقبه حصراً، ومع ذلــك فإنَّ هذه الرؤية، لدى آنْســكُمْ، تجعل النَّاس قادرين على تقديم الأعذار عن أســوأ العواقب المتأتِّيَة عن أفعالهم السَّــيئة، عبر الاحتجاج بأنَّهــم لم يتوقَّعوا عَقابيلَها. بيدَ أنَّ آنْســكُمْ تُحاجج، ضدَّ سِــدْجْوِكْ، بالقول إنَّ المرءَ مَســؤولٌ عن العواقب السيِّئة لأفعاله دون ريب، لكنَّه لا يحوز شيئاً لقاء الحسن منها.

والعكس بالعكس، فإنَّ المرء ليس مَسْؤولاً عن العواقب السَّيِّئة لأفعالهِ الخَيِّرة. ويتحدَّد جانبٌ من خطأ سِــدْجْوِكْ، وفقاً لـ«آنْسْكُمْ»، في إنكار التفريق بين العواقب المُتوقَّعة وتلك المقصودة. ليس هذا فحســب، فقد ارتأتْ آنْسْكُمْ أنَّه من المُتوجَّب أنْ يُؤْخذَ الخيرُ والشَّرُّ الجوهريَّان لأَفعالٍ بأعْيانها في الحســبان لدى تقييمنا المســؤوليَّةَ الأخلاقيَّــةَ عن الأفعال المقصودة. ولقد صَكَّتْ مُصْطلحَ «العَواقِبيَّة» لِتَصِمَ به الاتجاه الفلسفي لدى سِدْجْوِكْ، ويكون علامةً دالَّةً عليه. وعلى الرغم من أَنَّها استدعتْ المصطلــحَ، على نحو لاذع، فقد أصبح، مُذَّاك، قارَّاً بحدِّ ذاته بما هو فرعٌ مُهمٌّ من الفلسفة الأَخلاقيَّة.

لم تكــن تصويبة آنْســكُمْ الأوســع في كتابها «الفلســفة الأخلاقيَّة الحديثــة» ضدَّ العواقبيَّة فَحَسْــب، وإنَّما اســتهدفت بالنقــد مُقارباتِ الفلســفة الأخلاقيَّة الحديثة جميعها؛ تلك المُقاربات التي اعتمدت على تصوُّر جزء من القانون الأخلاقي الذي يتوجَّب علينا الالتزام بمعاييره، فقد ارتأت آنْسْكُمْ أنَّ الرجوعَ إلى الهيكل القانوني تَرِكَةٌ تَنْحدر من تلك الأيــام، حين كانت الأخلاق تقوم على القانــون الديني، لكنْ من دون مُفهوم المشرِّع الإلهي لم يعد لمفاهيم مثل الحقِّ والباطل من معنى.

لم تُبقِ آنْســكُمْ ولم تَذَرْ في نقوداتها هذه الآراء، فوصفت مبدأَ «مِل» (Mill) في المنفعــة بأنه «غبي»، وفكرةَ كانط في تشريع المرء لنفســه بأنَّها «ســخيفة». وعليه، فقد ذهبــت إلى أنَّه من العبث المضي في الفلســفة الأَخلاقيَّة قبل أنْ نمتلك رواية كاملة حيال النفس البشريَّة، وســنكون بحاجة إلى أَساسٍ فلسفيٍّ، على وجه التحديد، لفهم ما تحتاجه مخلوقات مثلنا لكي تزدهر، ومن شأن معرفة ما يزدهر به الإنسان أنْ يلقي ضوءاً

كاشــفاً على الأفعال التي من المُتعـَّـين أن تُعدَّ فيها الســياقات فاضلة. واســتتباعاً، فقد جرى تفســير كتاب «الفلســفة الأخلاقيَّة الحديثة»، على نطاق واســع، بوصفه دعوة للعــودة إلى أخلاقيَّات الفضيلة، وقد مثَّل، بلا ريب، مِهاداً للأرِسطيِّين الجُدد من أمثال: فِلِبَّا فُتْ، وألاسْدير ماكِنْتايــر، وروزاليـنـد هِرْسْــتْهاوْسْ، لإرجاع أخلاقيَّــات الفضيلة، من جديد، لتكون الاتجاه الغالب في الفلسفة.

مهما يكن من أمــر، يرى بعض الباحثين في الفلســفة، مثل «روجر كْرِسْــبْ»، أنَّــه يتوجَّــب علينا قــراءة كتــاب «الفلســفة الأخلاقيَّة الحديثة» بوصفه حجاجاً يؤكد ســموَّ الأخلاق ذات الأســاس الديني على ما ســواها، فقد كانت آنْســكُمْ، في نهاية الأمر، كاثوليكيَّة متديِّنة، وغالباً مــا ظهرت التزاماتها الدينيَّة في فلســفتها، إذ تحوَّلت آنْســكُمْ، لأول مرَّة، إلى الكاثوليكيَّــة الرومانيَّة بعد أن أتمَّت قراءات في نصوص لاهوتيَّة مختلفة. وقد أخذت آنْسكُمْ إيمانها، كما هو حال المُهتدين، مأخذ الجدِّ (*)، وغدت بفضل تلك القراءات، أيضاً، مُهتمة بالفلســفة، وقد وقعت على حجتين، في نصٍّ من القرن التاســع عشر يُدْعى «اللاهوت الطبيعي»، ألْفَتْهُما آنْســكُمْ مُحَيِّرتيْن: تتمثَّل الحجَّــة الأولى بزعم أنَّ الله يعلمُ ما كان ســيفعله أيُّ شــخص لو أنَّه لم يمتْ حين مات، إذْ لمْ تكنْ آنْســكُمْ تعتقد بوجود أيَّة حقائــق تتَّصل بما كان ســيحدث لو كانت الأشياء على خلاف الكيفيَّة التي حدثت بها فعليّاً. أَما الحجَّة الثانية فهي برهان «العلَّة الأولى» على وجود الله، وقد مثَّل مســعى آنْسكُمْ لتحسين

(*) يذكر القســيس، الذي اعتادت آنْســكُمْ أنْ تُقيم معه القــدَّاس، أنَّ الأخيرة اعتادت أنْ تستلقي أحياناً وقد بسطت ذراعيها عن آخرهما في أثناء تناول الخُبز المُقَدَّس، وحين يحاول الناس مُساعدتها، مُعتقدين أنها سقطت أرضاً، كانت تصدُّهم.

هذه الحجَّة خطأَها الأوَّل في ممارسة الفلسفة. وقد التقى إيمانها وفلسفتها، من جديد، في مقالتها التي اشتغلت فيها على موضوع «مانع الحمل والعفَّة» (1972)، التي استحضرت فيها، مُجدَّداً، فكرة أن الأفعال المندرجة تحت وصفٍ بعينه هي أفعال مقصودة، لتظهر أَنَّ المذهب الكاثوليكي رغم أنَّه يحظر موانع الحمل، فإنَّه لا يجدُ مشكلة في الأسلوب الإيقاعي (التنظيم الطبيعيِ للنسل). وقد أثارت المقالة جدلاً بسبب بعض ما صدر عن آنسكُمْ من تعليقات بشأن الإجهاض واللواط، إذْ اتَّهَمَها مايْكل تايز وبرنارد وِلْيَمْز بقبول التفكير الفاسد المُستقى من البابا والكنيسة، فَرَدَّت آنْسكُمْ على ذلك مُعَنْونةً إجابَتها ساخرةً بـ«إلى فلاسفة الحَيِّ الودودين».

ما مِنْ رَيْب في أنَّ آنْسكُمْ أخذت السجالات الفلسفيَّة مأخذ الجدِّ، سواء انخرطت في ذلك مع فلاسفة شهيرين، أو كبار الأساقفة، أو طلبة جامعيين (كتبت مرة إلى رئيس أساقفة أرماغ لِتُؤشِّر على خطأ ارتكبه في مقال عقده عن كتاب فِتْجِنْشْتاينْ «الرسالة المنطقيَّة الفلسفيَّة»). وكان مايْكلْ دَمِتْ، الذي كان طالباً لديها، قد سجَّل مُلاحظاً أنَّها كانت على استعداد لأنْ تهاجم بشدَّة أَيَّة حجج كان يعتقد أنَّها ستوافق عليها، وكان من شأنها، أحياناً، أن تمتدَّ بهجومها إلى ما بعد الوقت المُخصَّص للمحاضرة. وكان أَخْذُها المُطارحات مأخذ الجد وسيلةً لإبداء الاحترام لمُحاورها بغضِّ النظر عن منزلته.

لمَّا كانتْ امرأةً في عالم يُهيمن عليه الذكور؛ هو عالم جامعتي كيمْبرِجْ وأكسفورد، فإنَّ ذلك قد يتسبَّب باحتكاكات، ومن ذلك أوَّل مقال نشرته آنْسكُمْ، فقد مثَّل نقداً لفصل من فصول كتاب سي. إس. لويس

«المعجزات» (1947). وقد قرأت ورقتها تلك في لقاء لنادي أكسفورد السقراطيِّ حيث كان لويس نفسه حاضراً، ونقل بعضهم أنَّ اللقاء كان الأكثر دراميَّةً في تاريخ النادي، حين شنَّت هجوماً حادّاً على لويس، ما جعله في حالة من الامتعاض والفزع الشديدين. أمَّا رواية آنْسْكُمْ للحادثة فتقول: «لقد كانت مناسبة لإجراء نقاش رصين لبعض النقودات المحدَّدة تحديداً دقيقاً»، كما عقَّبت بالقول: «إنَّ بعضَ أصدقاء لُويس لم يأبهوا، فيما يبدو، بالحجج الفعليَّة أو بالموضوع». ولا يسع المرء، لدى قراءة هذه الروايات المتضاربة، إلا أنْ يتساءل عمَّا إذا كان وجود امرأة تُوجِّه حجَّة نبيهة ضد مؤلف شهير هو ما تسبَّب بالصدمة بين السادة الحاضرين.

واجَهتْ آنْسْكُمْ، دون ريب، غيرَ رسالة تُذكِّر بأنَّها امرأة في عالم الرجال. ومن ذلك، عندما دخلت مكتب المراقب في كيمْبْرِجْ في يومها الأوَّل لتولِّي كرسي فِتْجِنْشْتايْنْ للفلسفة، وكانت آنْسْكُمْ ترتدي بنطالها المعتاد وسترة قصيرة، فاستقبلها أحد الموظفين وسألها إنْ كانت عاملة النظافة الجديدة، ولمْ تتراجع آنْسْكُمْ عن عادتها في ارتداء البنطال بوجود مُنظِّمي قواعد اللباس في كيمْبْرِجْ، الذين أخبروها أنه من المُتوجَّب على النساء ارتداء التنانير في أثناء إلقاء المحاضرات، لذلك اعتادت آنْسْكُمْ، كما نَقلَ عنها بعضُهم، أنْ تأتي إلى المحاضرات وقد اصطحبت معها تنُّورة في كيس بلاستيكيٍّ، وتعمد بعد ذلك إلى ارتدائها فوق البنطال، بل سَرَتْ شائعةٌ أنَّه حين أخبرها القيِّم على أحد المطاعم الراقية في بوسطن أنَّهم لا يسمحون بالدخول للنساء اللواتي يرتدين البنطال، سارعت إلى خلعه بكلِّ بساطة.

كانت آنْسكُمْ امرأة عظيمة دون ريب، فضلاً عن كونها فيلسوفة أساسيَّة من نواح عديدة، ولا يتَّسع المقامُ لبسط جميع جوانب أعمالها الواسعة النطاق على نحو فائق، بيدَ أَنّي أوصي القارئ بأنْ يأخذ الوقت الكافي لقراءة بعض كتبها الأصليَّة، فهي شيِّقة، وتنطوي على تحدٍّ، فضلاً عن كونها مُثمرة بالقدر ذاته.



ماري وارْنَكْ

(1924-2019م)

بقلم: غولْزارْ بارْنْ (Gulzaar Barn)

على الرغم مِنْ أنَّ المقصد الذي جُعلت له هذه المجموعة من المقالات هو تسليط الضوء على النساء الفيلسوفات اللائي أُهْمِلْنَ إجمالاً، وأُقْصين من المُعتمد الفلسفيِّ، فإنَّ واحداً من الكتب الفلسفيَّة الأولى التي اتَّفق لي أنْ أَقرأَها كان من تأليف فيلسوفة؛ وهو كتاب «دليل الشخص الفَطِن للأخلاق» (1998) بقلم ماري وارْنَكْ. وقد أهداه لي والداي حين كنت في السنة الأخيرة من التعليم الثانوي السابق على المرحلة الجامعيَّة، بعد أنْ عزمتُ على دراسة الفلسفة في الجامعة، ومن أسَفٍ أنَّ الكتاب جعلني أخرج بانطباع زائفٍ، وهو أنَّ الفلسفة كانت دوماً سائغةً ويسيرة على الفهم. ثم ما لبثتُ أنْ واجهتُ، على نحو خاصٍّ، عمل وارْنَكْ في أثناء دراستي العليا، عندما كنت أكتب عن المخاوف الأخلاقيَّة التي أثارتها مُمارسة تأجير الأرحام، هنا علمت أن وارْنَكْ قد تَرأسَتْ لجنةَ التحقيق في الإخصاب البشري وعلم الأجنَّة (1984)، التي أثَّرت على نحو مباشر في قانون ترتيبات تأجير الأرحام (1985). ولقد صُعقت

لأنَّه جرى تعيين فيلســوفة في مثل هذا الموقع المُهمِّ، وأنَّها مارست تأثيراً كبيراً على السياسة العامَّة، ولقد لاقى تطبيق الفلسفة على المجال العام، كما جسَّــدته وارْنَكْ، صدى، وأيَّ صدى، لــديَّ وألهَمَني في عقد هذا الفصل.

وُلدت وارْنَكْ عــام 1924 في وِنْـشِـسْـتَــرْ، وهي الطفلة الصغرى بين ســبعة أولاد. أمّا والدها، الذي كان يُدرِّس اللغات الحديثة في كلية وِنْشِسْتَرْ، فقد مات قبل أنْ ترى وارْنَكْ النور بسبعة أشهر. وعلى الرغم من هذه المأســاة، تورد وارْنَكْ في مذكراتها أنها عاشت «طفولةً سعيدةً كأحلى ما تكون السعادة»، ولقد تَلَقَّتْ تنشئةً مُمَيَّزة، فقد اعتادت الخادمةُ إحضارَ وجْبات الطعام لها إلى الطابــق العُلويِّ، وكان لها، رفقةَ أختها مُرَبِّية، تعلَّقت وارْنَكْ بها تعلُّقاً عميقاً. وأمَّتْ المناسبات العامَّة، وذهبت إلى المدارس الداخليَّة.

تتذكر وارْنَــكْ فتقول على نحو ظريف: إنَّهــا أدركتْ، حين بلغت الخامسة عشرة من عمرها، أنَّها «مُحافظة بالولادة»، مُضيفةً: «فقد أحببتُ الصيد، وأحببتُ التراتبيَّات العريقــة، فضلاً عن الكاتدرائيَّات». مهما يكن من أمر، فقد أحسَّــت وارْنَكْ، مع اندلاع الحــرب العالميَّة الثانية من حولها، أنَّ مــن الخطأ الانغماس في هــذه «الغرائــز الترولوبيَّة»(*) الخياليَّة. وعزمت على «التحقُّق من عالَمِها المُخملــيِّ» هذا، بما امتلكته من شــجاعة الآن، وأصبحت «مُســتيقظة». تقول بهذا الصدد: «يتعيَّن عليَّ أنْ أسْتَجمع نفسي، وأنْ أتبيَّنَ عدم عدالة امتيازاتي وحياتي الرغيدة، وأنْ أشرع، على نحو لائق، في انتقاء مُجتمع لا طبَقيٍّ، والتفكُّر في السياسة،

(*) نسبة إلى العالم الروائي الخيالي للأديب البريطاني أنتوني ترولوب.

وأنْ أغدو واحدةً مِمَّن يَؤُمّون ما خِلْتُه، يوماً، مُجرَّد جلسات. وما إنْ حلَّ عام 1945، حتى كنت قد وصلت إلى قناعة عميقة داخلياً بالانحياز إلى اليسار»؛ تقنيات التحوُّل تلك من شأنها أن تَصِمَ الحملات السياسيَّة الحديثة بالعار. وتضيف وارْنَكْ بأنَّ زوجها جِفْري وارْنَكْ؛ الزميل والمدرِّس للفلسفة في كلية ماجْدَلِنْ؛ ومدير كلية هيرتفُرْد، ونائب رئيس جامعة أكسفورد، كان أكثر تفانياً في يساريته منها. وكان فاعلاً في إتمام تحوُّلِها في الاتجاه السياسي.

بدت حياة وارْنَكْ في أكسفورد باهرةً، بل تُغْبَط عليها لفرط ما هي مذهلة، فقد حصلت على منحة «المودس أند جريتس» (Mods and Greats)، وهي درجة جامعيَّة تركِّز على الأدبين اليوناني واللاتيني الكلاسيكيين فضلاً عن التاريخ والفلسفة في كلية مارغرِتْ هول. وتقول بهذا الصدد إنَّها ما كانت لتفوز بهذه المنحة لو لم تنتظم بمدرسة «بريورز فيلد» الداخليَّة، في مقاطعة «سُري» (Surrey) الإنجليزية، التي طوَّرت لديها -على نحو كبير- اعتدادها بنفسها؛ تلك المدرسة التي أسستها عائلة هكسلي، وانتظم فيها الشقيقان ألدوس وجوليان هكسلي، وقد أَوْلت عناية كبيرة بالسياسة والثقافة، بيد أنه لم يكن أمراً مُبْهجاً أن تكون طالباً جامعيَّاً إبَّانَ الحرب، فقد كانت لوائح زمن الحرب تقتضي اختصار مُدَّة منحة «المودس أند جريتس»؛ وهي حلقة دراسية تمتد لأربع سنين في الوضع الطبيعي. وقد تعطَّلت دراسة وارْنَكْ بسبب الحرب، فغادرت متجهة للتدريس في مدرسة «شيربورن» للإناث لمدة عامين حتى الفترة التي طلبتها فيها كليَّة مارْغْرِتْ هول من جديد.

ومـــا إن أنهـــت وارْنَكْ درجتهـــا الجامعيَّة، حتى ســـارعت لإكمال دراستها العليا في الفلســـفة (B. Phil) في غضون عام واحد (المعذرة إن كنت خبرت نظام الدراســـات العليا المدعو B. Phil، إذ يخلق التفكير فيه وخزات من القلق)، وما لبثت وارْنَكْ أنْ انتُخِبَت مُحاضراً في كلِّية سانت هيو، وجرى انتخاب زوجها جيفري لمنحة الزمالة في كلية ماجدلِنْ.

كانت الفلســـفة في أكســـفورد، في الفترة التي درســـت فيها وارْنَكْ هناك، «على درجة عالية من النجاح»، فقد كان برنامج الدراسات العليا (B. Phil) هنـــاك يجتـــذب الخريجين مـــن أنحاء العالم جميعهـــا، وكانت شخصيَّات مثل: فِلِبَّا فُتْ، وجِلْبرت رايل، وَ «ج. ل. أوستن»، تتجوَّل في الأروقة المُعمَّدة، وقد صادقت وارْنَكْ، رفقة زوجها، شخصيَّات من غرار: أشعيا برْلِنْ، وبيتَرْ وآنْ ستراوْسُنْ، بل استضافا كِنْجْسلي وهيلاري أميس. ليس هذا فحســـب، فقد رسم الفنان ديفيد هوكني صورة لوجه جيفري وارْنَكْ، بوصف هذا الأخير مديراً لكلية هيرتفورد. واسترجع وارْنَكْ بذاكرته كيف كان لأصحاب الجناح اليســـاري في أكســـفورد، في تلك الفترة، أســـبابٌ وصلات مع حزب العـــمال، وكيف أنهم كانوا يقدمون المشورة بشـــأن السياســـة العامة، يقول بهذا الصدد: «في واقع الأمر، إنَّ الســـوق المشتركة نوقشت كخطاطة تجريبيَّة أولى وسط هؤلاء الناس».

التقـــت وارْنَـــكْ، أيضـــاً، بمارغريت تاتـــشر غير مرَّة، وأســـهَبَت الأولى في مُذكِّراتها حول التاتشريَّة، آســـفة لتفكيـــك التعليم العالي من خـــلال إنقاص المنح الجامعيَّـــة، وعبر ما فرض من أعبـــاء جديدة على الجامعات تلبية لمتطلبات الصناعة. وتغامر وارْنَكْ، على نحو حاســـم،

بالقــول: إنَّ الإرث الأكثر ذيوعاً لتاتشر هو «افــتراض أنَّ ما من شيء يكتسي أهميَّة ســوى عدم هدر المال، وأنْ لا قيمة ســوى قيمة الادِّخار والازدهار»، ومثلما ســاد هذا الاعتقــاد فيما يتعلَّق بالدولــة، فقد بدأَ الأَفراد بتبنِّي هذه القيمة لأنفســهم. يتحدَّث الناس، على نحو مُتعاظم، عن «عــروض ليس بمقدورهــم رفضها» وهي عــروض كان بمُكنة الناس طبعاً رفضها، بيد أنهم لا يريدون ذلك، فمن شأن هذه العروض أن تثريهم. ويغدو من اليســير، على نحــو مُتعاظم، في مثل هذه الثقافة، عبور الخط الفاصل بين الوســائل المُستقيمة والمُلْتَوية إلى الغنى، فإذا نُظر إلى الثروة الشــخصيَّة بوصفها أســمى القيم، تغدو وسيلةُ تحقيقها غيرَ ذات بالٍ. ويُلقي تآكلُ المعايير الأخلاقيَّة في المدينة وسوق الأوراق الماليَّة ضوءاً كاشفاً على ما قد يبدو، في نظر الناس، حتماً مَقْضِيّاً.

أظهرت وارْنَكْ التزاماً صريحاً بالقيم خارج دائرة الإثراء وما وراءه، ومن ذلــك الموقف الذي تبنَّته لجنتُها في مُناهضة المُمارســة التســويقيَّة في تأجير الأرحام (1984). وإنجاز عملية تداول الأرحام على أســاس تجاري يُعدُّ عملاً غير قانوني في المملكة المتحدة بموجب قانون ترتيبات تأجير الأرحــام (1985)، وقــد أفضى التحقيــق الذي قادتــه وارْنَكْ إلى أنَّ خطــر الاســتغلال المُتأتِّي عن تأجير الأرحــام التجاري يتجاوز الفوائد المُحتملة من ذلك، وانتهى التحقيق إلى أنَّ معاملة الناس كوسائل لتحقيق الغايات الخاصَّة لأناس آخرين «تغدو، قطعاً، أمراً اســتغلاليّاً عندمــا يتعلَّق الأمر بالمصالــح الماليَّة». ويبــدو أنَّ وارْنَكْ (وآخرين)، رأتْ أنَّ تأجير الأرحام يقع خارج النطاق الملائم للســوق، فَربَّما أَسَّس استخدام الأُمهات البديلات إلى وسائل إثراء غير مُستقيمة.

ولَـمَّــا كان تأجير الأرحام التجاري، فيما يبدو، مَحظوراً في المملكة المتحدة، فإنَّه ازدهر في مكان آخر، إذ برزت الهندُ «رائدة» في مجال تأجير الأرحام التجاري، فهذا اتحاد الصناعــة الهنديَّة يتوقَّع أنَّ هذه الصناعة تســتدرُّ 2,3 مليار دولار أمريكي سنويَّاً، ويُميِّز صناعةَ تأجير الأرحام الهنديَّــة بوجود عملاء دوليين أثرياء، يُحصِّلون خدمات الوكلاء الهنود، الذين هم أقلُّ غنى من هؤلاء العملاء بكلِّ المعايير. ويُشـُير عددٌ عديد من الدراســات في المنطقة إلى الطبيعة الاســتغلاليَّة للتوافقات المُتعلقة بتأجــير الأرحام في الهند، ومــع ذلك ثمَّة مُنَظِّرون مثــل: فيدا بانِتْشْ، وستيفنْ وِلْكِنْسُنْ، أَلْفَوْا أنفسهم عاجزين عن الدعوة للتدخل من أَجل حظر هذه الممارســة مُحتجِّين بأنَّ المتاجرة بالأرحام غالباً ما يكون أفضلَ المُمكن بالنسبة للنساء المحرومات في ظلِّ أحوال غير مثاليَّة. وقد تبدَّل موقف الحكومة الهنديَّة من تأجير الأرحام في الســنوات الأخيرة تبدُّلاً كبيراً، توافقاً مع تزايد الدراسات في هذا المجال، ما يوحي بتأثير محتمل مارسه الانشغال الأكاديمي والإعلامي بهذا الخصوص، فقد أقرَّ مجلس النوَّاب في البرلمان الهندي مشروع قانون تأجير الأرحام في ديســمبر من عام 2018، وهو يحظر فعليَّاً الاتِّجار بالأرحام، ويستبدله بنموذج إيثاري منظَّم محليَّاً، ومتاح للهنود دون غيرهم.

تخضع القوانين المُتعلقة بتأجير الأرحــام في المملكة المتحدة، حاليَّاً، لمُراجَعةٍ مُدَّتُها ثلاث ســنوات من قبل لجنــة القانون في إنجلترا وويلز، فضلاً عن اســكوتلندا، ذلك أنَّ واحداً من الجوانب الرئيسيَّة المُستهدَفةِ بعملية الإصلاح هو الطريقة التي يمكن أن يُشجِّع بها عنصرُ عدم اليقين في القانون المواطنــين في المملكة المتحدة للبحــث عن أمهات بديلات

في الخارج. وقد اعترفت وارْنَكْ، على نحو صريح منذ ذلك الحين، باعتقادها أنَّ لديها «تَحَيُّزاً غيرَ عَقْلانيٍّ» ضدَّ إجازة تأجير الأرحام، وأنَّها اتَّبعت في ذلك مشاعرها الحَدْسِيَّة «على نحو غير قانونيٍّ تماماً».

من الممكن القول إنَّ حظر الاتِّجار بالأرحام أسهَمَ في ظهور هذه الصناعة في أماكن أخرى تلبيةً للطلب، فقد ذكرت التقارير أنَّ البريطانيين يُمثِّلون العددَ الأكبر من مستهلكي هذه الصناعة القائمة في الهند، وقد يعمل قانون إزالة القيود عن تأجير الأرحام في المملكة المتحدة على إعادة توزيع بعض الأضرار القائمة المُتأتية عن هذه المسألة لجهة تقليل العبء عن عملية تأجير الأرحام في البلدان الأخرى. ومع ذلك، فإنَّ صورةً مُماثلة من الاستغلال قد تبقى قائمة إنْ عمدت الأمهات البديلات في المملكة المتحدة إلى إجراء تعاقدات بسبب الضعف الاجتماعي والاقتصادي وإنْ بدرجة أقل.

يعود الفضل إلى وارْنَكْ في دعم انضباطيَّة «الأخلاق الحيويَّة»، بما هي وسيطٌ حيويٌّ بين السياسة والناس والطِّب الحيويِّ، وغالباً ما تفهم الأخلاقيَّات الحيويَّة على أنَّها دراسة القضايا الناشئة عن التقدُّم في علمي الأحياء والطِّب، فضلاً عن الرعاية الصحيَّة. وتشمل القضايا التي تنضوي تحت هذا العنوان عادة: الإجهاض، والقتل الرحيم، وأخلاقيَّات البحث السريري، وتوزيع موارد الرعاية الصحيَّة النادرة. وقد ارتأى دنكان وِلْسُنْ أنَّ تطوُّر أخلاقيَّات علم الأحياء و«لجان الأخلاقيَّات» التي انخرطت وارْنَكْ في واحدة منها، «توافق رغبة حكومة المحافظين في تشديد المُراقبة على المهن المستقلَّة حتى اللحظة»، ومع ذلك يذهب وِلْسُنْ إلى أنَّ هذا المطلب السياسي

«حقّق رؤيــة وارْنَكْ ومؤدَّاها أنه من المُتعيَّن على الفلاســفة أن يركزوا جهدهــم في الأمور العمليَّة، ومــا إن انتُخبت رئيســة للجنة التحقيق الحكومــي، حتى صارت وارْنَكْ المُدافعة القويَّة عما بات يعرف باســم «الأخلاقيَّات البيولوجيَّة»، مُشــتدَّةً بنَقد الأبويَّة الطبيَّــة البيولوجيَّة، ومُعْلِيَةً من فوائد الرقابة الخارجية».

تصــف وارْنَكْ في مُذكَّراتهــا التعسُّرات التي انطــوى عليها إعدادُ التقريــر النهائي للجنــة الإخصاب البشري وعلم الأجنَّة، وتســتذكر وارْنَــكْ أنَّه كان مــن الصعب التوصُّــل إلى اتفاق وحــثِّ الأعضاء على الإفصاح عن اعتراضاتهم على نحو واضح، وذلك بعد أَن أشــاروا إلى (أنهم «لم يكونوا ســعيدين» بهذا أو ذاك). كما تشــير وارْنَكْ إلى أنَّ حلَّ مثل هذه الاختلافــات، التي لا يمكن التوفيق بينها، لم يكن ماثلاً، تماماً، في السعي للحصول على إجابة «صحيحة»، وإنما تضمَّن، عوض ذلــك، اقتراح «شيء عملي يأســف له، دون ريب، بعــضُ الأعضاء لما يرون فيه من تساهل مُفرط، ويأسف له آخرون لما يجدون فيه من صرامة طاغية، لكنَّه أمرٌ قد يجعل الأعضاء جميعهم على استعداد للموافقة عليه مهما كانت تحفُّظاتهم».

يــتردَّد صدى هذه الرغبة في «التوصُّل إلى توافق في الآراء»، لمواجهة هذا الــضرب من التعدديَّــة المُعطِّلة، في مقدمة كتــاب وارْنَكْ: «دليل الشــخص الذكــي إلى الأَخلاق»، حيث تعبِّر عن أَسَــفِها لما مارســته الوضعيَّة المنطقيَّة من تأثير على الفلســفة الأَخلاقيَّة والسياسيَّة. ومثَّلت الوضعيَّــة المنطقيَّــة حركة ظهرت في الفلســفة في عشرينيَّــات القرن العشريــن، وارتأت أنَّ هناك ضربين من القضايــا (proposition) تلك؛

المتلكة لمعنى، لا غير: تلك الصحيحة ضرورة وعلى نحو موضوعي (ومن ذلك القضايا الرياضيَّة)، والقضايا التي استحالت إلى حقائق عبر إثباتها بالدليل الملحوظ (مثل الحقائق المنبثقة عن الدراسة العلميَّة التجريبيَّة). وقد كان لهذه المقاربة تأثير جعل من الأحكام القيميَّة في الفلسفة (من غرار: هذا الفعل جيِّد/ أو صحيح/ أو خطأ) أحكاماً فارغة من المعنى، إذ لا يمكن التحقق من مثل هذه العبارات أو دحضها تبعاً للمقاربة الوضعيَّة. وقَدْ عارضت وارْنَكْ هذا الاستصغار لمفهوم «القيمة» الذاتية وتعظيم مفهوم «الحقيقة» الموضوعيَّة، مُعتقدةً بأنه لا بدَّ من طرح الأسئلة «حول القيم، فنسأل: ما الذي يأخذ عندنا صفة القيمة؟ ولماذا؟ ومن نكون حين نميل إلى استثارة هذه المشكلات؟».

كما كانت وارْنَكْ ممتعضة، على النحو ذاته، من النسبيَّة الأخلاقيَّة، ذلك المذهب الذي يقوم على أنَّ الحقيقة، أو تبرير الأحكام الأخلاقيَّة، ليست مطلقة، وإنَّما مرتبطة بالمعيار الأخلاقي المتعلِّق بشخص ما أو مجموعة من الأشخاص. يقوم مثل هذا الرأي على القول بوجود خلافات أخلاقيَّة عميقة وممتدَّة، وانعدام وجود مجموعة كونيَّة من المبادئ الأخلاقيَّة تكون حاكمةً بين هذه الأخيرة.

أما بالنسبة لوارْنَكْ، فإن «الإيثاريَّة، أو الغيريَّة» تُعدُّ أمراً محوريَّاً في الأَخلاق؛ فالخير ليس في عين الناظر فقط، بل «هناك قيم مشتركة وباقية تنبثق من الطبيعة البشريَّة ذاتها»، ومن المُتوجَّب أنْ تتغيَّا القرارات بعض الخير المدنيِّ والاجتماعيِّ. يتصل هذا بأَصل خلاف وارْنَكْ مع التاتشريَّة، فقد عملت الأَنانيَّة التي حثَّت عليها التاتشريَّة على تقويض فكرة الصالح العام، إذْ يَعْسر، على نحو حاسم، التوفيق بين الأنانيَّة

التاتشريَّة وسمات المجتمع المتحضِّر حقّاً. لذلك يمكن قراءة عمل وارْنَك، في جوهره، على أنَّه مُجتمعي المنزع، أي أنه ينشغل، في المقام الأول، بدور الفرد في ضوء علاقته بمجتمع تشاركيٍّ، فضلاً عن انشغاله بالتصرُّفات التي تعزِّز استقرار المجموع وتماسُكه الذي هو عمادُ الخير.

تصف وارْنَكْ كتاب: «روح الإنسان» (1916)، وهو مختارات تحتوي على سونيتات شكسبير، وبعض قصائده، فضلاً عن مقتطفات من كتابات اسْبِنوزا، وتولوستوي، وأفلاطون، بأنه «بلا ريب أكثر كتاب تعليمي» امتلكته على الإطلاق. وكانت وارْنَكْ من أشدِّ المؤمنين بقوة القصص في تضمين القيم «الباقية، والمعقولة، وقبل كلِّ شيء المشتركة». ومن الواضح أَنَّ وارْنَكْ تمتَّعت، أيَّما تمتُّع، بتعليمها المدرسي والجامعي، وكانت شاكرة لفضليْهما. وينعكس هذا التقدير، فيما يبدو، في إيمانها بأنَّ القيمة المعتبرة تكمن في تعليم الأطفال مبادئ الأخلاق، فضلاً عن صقل مُخيَّلتهم، وقد تمكَّنت وارْنَكْ منْ تعزيز هذه المشاعر عبر دورها في لجنة التحقيق في تعليم الأطفال والشبَّان المُعاقين (1978)؛ تلك اللجنة التي أرست الأسس لإصلاح التعليم المُتعلِّق بذوي الاحتياجات الخاصَّة. وقد ساعد التحقيق المذكور، بخاصَّة، على القبول الاجتماعي لهذه الفئة، وعملت على تغيير طريقة تفكيرنا حيال الإعاقة من خلال تحدِّي التسميات والمسلَّمات الدوغماتيَّة. ولقد شدَّدت وارْنَكْ، بِحَسْم، على قيمة التعليم لكلِّ فرد، ناظرة إليه بوصفه «طريقاً يجب على كلِّ طفل أن يسير فيه»، مُردِّدةً فكرة الصالح العام التي من المتعين على التعليم أنْ يسعى لتحقيقها.

لقد نجحت وارْنَكْ نجاحاً كبيراً في مدِّ جســور الحوار بين المؤسسة الأكاديميَّــة والبرلمان والمجتمع العلمي، ولقــد تمكَّنت من فعل ذلك، وبقيت وفيَّة للتساؤل الذي مؤدَّاه: ما الذي يتعيَّن على المجتمع أن يُقدِّره بما هو قيمة. فضلاً عن التزامها باستكشــاف الكيفيَّة التي يمكن عبرها توحيد مجالات البحث، التي تبدو مُتباينة، في الســعي لتحقيق الصالح العام.



صوفي بوسدي أولووَلي

(1935–2018م)

بقلم: مينا سَلامي (Minna Salami)

إذا أردنا النظر في حياةِ، كما عَمَلِ، صوفي بوسدي أولووَلي المُتَبَحِّرة والمُثيرة المُشكِّلة لفلسفة اليوروبا(*) الكلاسيكيَّة المعاصرة، يتوجَّب أنْ نصدِّر ذلك بتأريخ موجز لشعب اليوروبا في نيجيريا المعاصرة، إذْ يُشكِّلُ هذا التاريخُ قاعدةَ عملها الفلسفي. ولا بُدَّ لنا، أولاً وقبل كل شيء حتى نفهم موقف أولووَلي، أنْ نعي أنه لم يكن ثمَّة شيء يُدْعى نيجيريا إلا بحلول القرن العشرين، فقد كانت شعوب اليوروبا، قبل ذلك، جزءاً من إمبراطوريَّة أويو، التي امتدت عبر جنوب غرب نيجيريا الحديث إلى بنين وتوغو. وقد تألفت الإمبراطوريَّة المذكورة من العديد من «دول–المدن» التي غزتها؛ ومن تلك دولة أوندو، حيث ولدت البروفيسورة أولووَلي عام 1935.

حين ولدت أولووَلي كان قد مضى على استعمار بريطانيا لنيجيريا 21 عاماً. وقد ألغيت، في عام 1914، آخر دولة مدينيَّة من دول اليوروبا

(*) تشير اليوروبا إلى مجموعة من الثقافات القديمة المرتبطة بلغة ومعتقد مُشترَكين –المراجع.

(مملكة إيجبا)، كما ألغيت إمبراطوريَّة أويو بأكملها بمعيَّة الإمارات والممالك الواقعة شمال وشرق نهر النيجر التي مثَّلت أسرارُها النهريَّة الدافعَ الأوَّلَ وراء الاستكشافات البريطانيَّة في المنطقة، وقد أُدمجت تلك الكياناتُ كلُّها في مُستعمرة كبيرة واحدة؛ هي نيجيريا.

ويأتي السؤال: إلى أيِّ مدى أثَّر الاستعمار على طفولة ولدت في ولاية أندو بعد واحد وعشرين عاماً من تأسيس نيجيريا؟ هل نظرت إلى نفسها بوصفها، أولاً وقبل كلَّ شيء، نيجيريَّة، أم يوروبيَّة قبل أيِّ شيء آخر؟ وإلى أيِّ درجةٍ كان استعمار العقل فاعلاً في تلك الأَيام المبكِّرة نسبيَّاً من الحكم البريطاني؟

ربما تعطينا قصَّةُ تسميتها بـ«صوفي» إشارة في هذا الشأن، فقد بلغت أولووَلي ثماني سنين وهي تحمل اسم بوسودي، ولكنْ لمَّا كان أداؤُها فائقاً، اقترح مديرُ مدرستها على أبيها أنْ يطلق عليها اسماً جديداً؛ هو صوفيا، فقد ألفى الأوَّل هذا الاسْمَ أَجْدَرَ بها لما حازته من ذكاء مُتَّقد. وهكذا، فإذا كان يُنظر إلى الأسماء الإنجليزيَّة عَلى أنها علامة ذكاء، فإنَّه من غير التعسُّف، فيما يبدو، القول إنَّ التعليم الكولونياليَّ قد أرسى وجوده في ذلك الوقت، ذلك أَنَّ اقتراح المُدير تغيير اسمها، بالإضافة إلى مُوافقة أسرتها على ذلك الاسم، يشيُر إلى أنَّه من المحتَّم أنَّ العقليَّة الاستعماريَّة كانت تُشكِّل الحياة في ذلك الإبَّان على نحو واضح في ولاية أوندو. وفي واقع الأمر، فإنَّ أولووَلي نفسها قالت ذات مرَّة على نحو مُميَّز: إنَّها على الرغم من أنَّها عدَّلت الاسم من صوفيا إلى صوفي لإضفاء الطابع الشخصي عليه، فإنَّها احتفظت به حتى يظلَّ شهادة على الإرث الاستعماري. ورُبَّما كان ذلك مُقدَّراً، فإذا كان لا بُدَّ من إعادة تعميدها،

فليكن ذلك باسم يُمثِّل مجال الدرس الفلسفي، الذي ستُكرِّس له حياتها، إذْ تُشْتقُّ الفلسفة، برغم كل شيء، من اللفْظة «philo»؛ وتعني الحُبَّ في اليونانيَّة القديمة، و«sophia»؛ وتعني الحكمة، وقد كان حبُّ الحكمة صنيعة أولووَلي الأثيرة.

مهما يكن من أَمر، كان ضرباً مختلفاً من الحب؛ ذلك الذي اقتادها إلى الفلسفة، فقد انتقلت أولووَلي، عام 1963 حين بلغت الثامنة والعشرين من عمرها، إلى موسكو مع زوجها الأول، الذي تحصَّل آنذاك على منحة دراسيَّة من الاتحاد السوفييتي، وقد بقي طفلاها الأولان (اللذان ستنجبُ بعدهما أربعةً آخرين) مع العائلة في نيجيريا، والتحقت هناك بالجامعة، لكنها ما إن حصَّلت القبول حتى انتقل زوجها إلى كولونيا في ألمانيا الغربيَّة، حيث تقدَّمت من جديد للدراسة هناك، بيد أنَّها فقدت فرصتها كرَّة أخرى بعد سنة من ذلك التاريخ حين انتقل زوجها من جديد إلى الولايات المتحدة. لكنَّها حين قفلت عائدة إلى نيجيريا من هناك عام 1967 التحقت أخيراً بجامعة لاغوس، حيث حصلت على درجتي البكالوريوس والماجستير في مبحث الفلسفة، ثم ما لبثت أن التحقت بجامعة لوان الشهيرة، حيث نالت درجة الدكتوراه في الفلسفة؛ كانت هذه أول مرَّة تمنح لنَيْجيريٍّ من جامعة نيجيريَّة.

ولقد بدأ، الآن، وعيُ أولووَلي بالفكر اليوروبي والفلسفة الإفريقيَّة يتعاظم، وقد كانت أطروحة الدكتوراه التي تقدَّمت بها بعنوان: «الأساس العقلاني لتفكير اليوروبا الأخلاقي». وللأسف فإنَّها اختارت، بسبب نقص المُشرفين في هذا المبحث، أنْ تكتب أطروحة بعنوان: «الميتا أخلاق والقاعدة الذهبيَّة»، وربما تدخَّل القدر هنا مرَّة ثانية،

إذْ سيكون من شأن تخصُّصِها في أخلاقيَّات التعامل (حيث كرَّست أعمالها بالكامل وجوهريّاً لِـ«الأساس العقلاني لتفكير اليوروبا») أنْ يأزر ردودَها على تُهْمَتَيْ الاختزاليَّة والقدريَّة اللتين تُرمى بهما الفلسفة الإفريقيَّة.

لقد كانت رحلة أولووَلي في غمار الفلسفة الإفريقيَّة كما قالت: «مُستثارة بتدريبي وخبرتي في الفلسفة الغربيَّة»، فقد عُلِّمت وفقاً لما تلقَّتْه من هذا التعليم: «أنَّ الأفارقة لم يُبدعوا تقليداً فلسفيَّاً متيناً»، بل امتدَّ ذلك إلى حفل تخرُّجها لتسلُّم شهادة الدكتوراه عام 1984، حين هنَّأها رئيس قسم الفلسفة على حصولها أخيراً على «الإجازة للتحدُّث بكلِّ الهُراء (الذي) كانت تتحدَّث به من قبل»، ما جعلها تحزم أمرها لاستنفاذ وسعها الفكري في إثبات خطأ المُشكِّكين، مُعلنة أنها كانت بصدد القيام بـ«حملة صليبيَّة لإعادة اكتشاف المعرفة الإفريقيَّة الأصليَّة، فضلاً عن إحيائها ونقدها وإصلاحها وتطويرها».

وقد أوردت أولووَلي خلال «حملتها الصليبيَّة» نقودات واضحة للفلاسفة الغربيين من أمثال: هوبز، وهيجل، وروسو، الذين تبنُّوا، على نحو فاضح، آراءَ عُنصريَّة في كتاباتهم. لكنها لم تقف عند هذا الحد، وإنما اشتدَّت بالنقد، على نحو جسور، على البارزين من الفلاسفة الأفارقة مثل: بولين جاي هونتوندجي، وأكين ماكندي، وكواسي ويردو، مُجادلةً بأنَّ مزاعمهم التي تقول بانعدام إمكان وجود الحضارات العلميَّة دون صنعة الكتابة (هونتوندجي)، وأنَّ اللغات الإفريقيَّة لم تمتلك التعقُّد الكافي لمعالجة الخطاب الفلسفي (ماكندي)، وأنَّ الأنماط التقليديَّة للفهم كانت ذات طبيعة حدسيَّة وغير علميَّة (ويردو)؛

كلّهـا مزاعم غـير معقولة ومُتوهَّمـة. وذهبت إلى القول بـأنَّ «تحديد و(/ أو) توصيف الفكر الإفريقي مـن زاوية المفاهيم والتقاليد الفكريَّة الغربيَّـة هو عملٌ هَرْطَقِـيٌّ». كما رأت أولووَلي أنَّه يمكن استكشـاف الفلسـفة الإفريقيَّة من خلال المُقاربـة الهيرمونتيكيَّة؛ نظرية أو منهجيَّة التفسـير، لآثار القارة الإفريقيَّة الشـفهيَّة، فإذا ما اسـتثنينا النصوص المصريَّة القديمة، والإثيوبيَّة، والإسلاميَّة، فقد حُفِظَت الإبِسْتِمولوجيا الإفريقيَّة عبر الأمثـال، والنصوص الشـعائريَّة، والقصائد الملحميَّة، والتقاليد الموسيقيَّة، وأساطير الخلق، وتواريخ الحياة، والسرود التاريخيَّة، والأناشـيد، لا عبر الأعمال المُدَوَّنة. وهكذا، فإنَّ فهم الأفكار الفلسفيَّة للقارَّة لا يتحقق إلا عبر دراسة هذه المصادر. أظهرت أولووَلي، عبر هذه المقاربة، الكيفيَّة التي اسـتوفت بها الأجناس الشفويَّة اليوروبيَّة الشرط الفلسـفي، وبصورة أخـص تناولها «لمجموعة إيفـا»؛ وهي الخلاصة اليوروبيَّة الجامعة والجوهريَّة للثيمات الفلسفيَّة مثل: الحكمة، والعدالة، والزمان، والفاعليَّة البشريَّة، والمصير، والديمقراطيَّة، وكراهية النساء، وحقوق النسـاء، فقد حاجَجت بأنَّ هذه الخلاصة ذات طبيعة فلسفيَّة، وليسـت نظام كهانـة تبعاً للتوصيف السـائد. و«مجموعـة إيفا» هذه الموجودة الآن، على نحو واسع، في صيغة مكتوبة، هي نظام جيومانتيكي يتكوَّن من 256 شـكلاً ألحقت بها آلاف القطـع الحِكميَّة، وقَدْ حُفظت عبر ذاكرة فلاسـفة اليوروبا التقليديين المعروفين باسـم «babalawos»، وتعني «آباء المعرفة الباطنيَّة»، على امتداد آلاف السنين.

وطَّدت اسـتبصاراتُ أولووَلي، فضـلاً عن شـجاعتها، مكانتَها بوصفها مُفكِّرةً جسورةً، وما هو غير وقت قصير حتى امتلأت القاعات

التي تعقد فيهـــا محاضراتها في جامعة لاغوس عَـــنْ آخرها، وإذ كانت أولووَلي شخصية نســـويَّة غير اعتذاريَّة في مُجتمع مناهض للنسويَّة، فقد كانت شعبيَّتُها شهادةً على سحر شخصيتها وحكمتها. لقد نشرتْ خمسةَ كتب على مدى إحدى عشرة ســـنة أعقبَـــتْ تخرُّجَها وهي: «قراءات في الفلسفة الإفريقيَّة» (1989)، و«العرافة، والتناسخ، والألوهيَّة: قضايا في الفلســـفة الإفريقيَّة» (1992)، و«المرأة والبراديغمات الديمقراطيَّة: تجربة المرأة النيجيريَّة» (1996)، و«الفلســـفة والتقليد الشـــفهي» (1997)، كما كانت أولووَلي وافرةَ الإنتاج في كتابة المقالات وتحرير المُجلَّدات.

عرضت ألـــووَلي، في كتابها الأَخـــير: «ســـقراط وأُرُنْمِلا: اثنان من رعاة الفلسفة الكلاســـيكيَّة» (2015)، مُقارنةً رائدة بين سقراط؛ مُؤسِّـــس الفلســـفة الغربيَّة، وأُرُنْمِلا؛ مُؤلِّف مجموعة إيفا، فإذا كان بالإمكان عدُّ ســـقراط أباً للفلســـفة الغربيَّـــة، دون أن يُخلِّف وراءه أي عمل مكتوب خاص به، فلماذا لا يُعدُّ أُرُنْمِلا، الذي يعتقد أنه سابق تاريخيّاً على سُقراط، أبا الفلسفة الإفريقيَّة. وإذا ما ضربنا صفحاً عن المشابهة العامَّة بين سقراط، الذي ثوَّر الفلسفة اليونانيَّة دون أن يدوِّن أفكاره، وأُرُنْمِلا، الذي نقل تلامِذتُه كلماتِه وباتتْ من المُعتمد التراثي الشفهيِّ، فإنَّ أولووَلي تستعملُ مُقارَبة ذات تعقُّد ودقَّة كبيرتين لإظهار مدى تشـــابه تبصُّرات الفيلسوفيْن، فبينما قال سقراط قولته الشهيرة: «الحياة غـــير المُمْتَحنة لا تَســـتحقُّ أنْ تُعـــاش»، قـــال أُرُنْمِلا: «إنَّ الأمثال المأثـــورة أداةُ تحليـــل مَفاهيميَّـــة». وإذْ قال سُـــقراط: «إنَّ الحقيقة الأســـمى هـــي تلك الحقيقـــة الأبديَّة غير القابلـــة للتغيُّر»، يقـــول أُرُنْمِـــلا: «الحقيقة هي الكلمـــة التي لا يمكنُ أنْ تســـقط».


وحين قال ســقراط: «الله وحده الحكيــم»، تنــاول أُرُنْمِلا، أيضاً، حدود المعرفة البشريَّة بعبارته التي تقول: «لا يوجد شخصٌ مُتضلِّعٌ في المعرفة يعرف عدد حبَّات الرَّمْل».

حثَّت أولووَلي إفريقيا الغربيَّة على اســترداد تراثها الفلسفي، ذاهبة إلى أنَّ جِماع المعرفــة التي عثرت عليها في التراث اليوروبي تمتلك التعقُّد والغنى مثــل أيِّ معرفة موجــودة في الغرب. وكما كتب الفيلســوف الألماني الراحل؛ البروفيســور هاينْز كِمِرلْ، في مُراجعته للكتاب: يُظهر بحث أولووَلي المُستفيض حول ســقراط وأُرُنْمِلا أنَّ هناك أوجه تشابُه مُذهلة في حياتهما كما في عملهما. ولم يكن كلُّ أحد مُعجَباً بعمل أولووَلي على النحو المشار إليه سالفاً، فقد عارض، كما هو مُتوقَّع، عددٌ عديدٌ من زملائها الفلاســفة أطاريحَها مُعارضةً شديدة، ففي أحد المؤتمرات علَّقَ أحدُ البروفيســورات على مَزاعم أولووَلي بأنَّ المقاطعَ الحكميَّة الواردة في «إيفــا» ذاتُ طبيعة فلســفيَّة، ما هي إلا مزاعــم «مُحرجة» و«تافهة» (وهي كلمة أثيرةٌ فيما يبدو لــدى مُنْتَقديها)، لكنَّ أولووَلي، التي لم تكن من أولئك اللائــي يَلُذْنَ بالصمــت، رَدَّت بالقــول: إنَّ مجموعة إيفا ومؤلِّفيها رُبَّما لم يكونوا، مثل سُــقراط، فلاســفةً بالمعنى الضيِّق القائم في عــالم الأكاديميا، كما هو الحال مع زملائها ومعها، ولكنَّهم بالأحرى فلاسفةُ الشعب.

كانــت أولــووَلي، في حقيقــة الأَمر، فيلســوفةً مُتَفَــرِّدةً اجتمعت في شــخصها الفيلســوفة الأكاديميَّة والشــعبيَّة معاً، وامتلكتُ دليلاً على هــذا عندما أغلقــتُ، في صباح العشرين من ديســمبر عام 2018، مُســتندَ الــوورد الذي يحتوي على هــذا الفصل بالــذات، الذي كنت

أعملُ عليه، ثم فتحت حسـابي على تويتر لأجدَ ما اسـتَبْهَم عليَّ فهمُه: «إعلان وفاة البروفيسورة أولووَلي عن ثلاث وثمانين سنة».

وقـد بدا مِنْ غـير المفهوم أنَّ شـخصاً مُمْتلكاً إرْثاً مَليئـاً بالحيويَّة، والحكمة، والاسـتفزاز؛ ذلك الإرث الذي ارتبطت به في ذلك الوقت ارتباطـاً وثيقاً، يمكنُ أنْ يموت، بيـدَ أنَّ الموت، بالطبع، لا يترك مجالاً للمساومة، لكنَّه لا يورِّث حالة الحواس، واستتباعاً لا يأتي على كلِّ شيء لحسـن الحظ. ومع تدفُّق عبارات الرثاء والمُواسـاة في وسائل الإعلام النيجيريَّة، باتَ تأثيرُ الفكر الفلسـفيِّ الذي كنـت أكتب عنه واضحاً لا ريْبَ فيه، فلقد حقَّق إنتاجُ البروفيسورة أولووَلي ما يتعيَّنُ على العمل الفلسـفيِّ الجيِّد أنْ يقوم به حَقَّاً، إذْ لم يكن عملُها مجموعةً كبيرة ورائدة من العمل الأكاديمي وحسـب، وإنَّما قام على تحـدِّي الوضع القائم، وسـعى جاهداً لإنهاء الجهل، وقدَّم لعامَّة الناس فُرصةً لإعادة التفكير فيما تقبَّلوه على أنَّه حَقيقة.



آنْجِلا ديفِزْ

(-1944)

بقلم: أنيتا ل. آلِنْ (Anita L. Allen)

ولدت آنْجِلا وايْ. ديفِزْ (Angela Y. Davis) في بِرْمِنْغْهامْ، ألاباما. وكان الأمريكيُّون الأفارقة يرزحون، حتى ذلك الوقت، تحتَ وطأة الفصل العنصريِّ بموجب قانون الولاية، وحُرموا من الحقوق المدنية الأساسيَّة التي ينعم بها ذوو البشرة البيضاء في مجالات التعليم، والإسكان، وأماكن الإقامة العامَّة، والحماية الشرطيَّة، والتصويت في الوقت الذي كانت فيه كثرةٌ كاثرةٌ من النساء السود في الجنوب الأمريكي لا يَتطلَّعْنَ إلا إلى أنْ يُصبحن مزارعات أو خادمات في المنازل. وكان من غير الوارد التنبُّؤ بأنَّ آنْجِلا ديفِزْ ستكبر لتغدو أيقونةً عالميَّة في سِنِّ الثلاثين، وناشطةً أمريكيَّة من الدرجة الأولى، فضلاً عن كونها فيلسوفة أكاديميَّة نسويَّة، وربما تكون ديفِزْ الرَّمز الأكثر أيْقونيَّة في حركة القوة السوداء الأمريكيَّة. وإذْ تعرَّضت للنظريَّات الشيوعيَّة والاشتراكيَّة في كنف والديها، ومن ثمَّ وهي طالبة، فقد أمضت ديفِزْ حياتها في العمل لفهم المَبلغ الذي بَلَغَه اضطهادُ الدولة الرأسماليَّة

في الولايــات المتحدة الأمريكيَّة، وَوَصْفِه عبر دراســتها، أو نشــاطها السـياسي نيابةً عن الســود والنســاء والمُعْدَمين والضَّعفة. كانت ديفِزْ عُضواً في الحزب الشـيوعي لســنوات عديدة، يدخل في ذلك سنوات الحرب الباردة مع الاتحاد الســوفييتي وحرب فيتنام، أيْ عندما عرَّفت الولايات المتحدة نَفْسَها بوصفها عدُوَّاً للشيوعيَّة العالميَّة.

نالت ديفِزْ اهتماماً في أنحاء أمريكا جميعِها لأوَّل مرة عام 1969، عندما حــاوَلَ أعضاءُ مجلس جامعــة كاليفورنيا طردَها مــن منصب تعليميٍّ في جامعة كاليفورنيا؛ لوسْ آنْجلس (UCLA)، بتهمة انتمائها للشيوعيَّة، وقد تنامَتْ شهرتُها في العام التالي، عندما انتهى المآل بصورتها إلى مُلصَق الهاربين من العدالة (المطلوبين)، الــذي يصدر عن مكتب التحقيقات الفيــدرالي (FBI). وإذْ مثَّلَــتْ شــخصاً مَطلوباً مــن الدرجة الأُولى، فقد أدَّى ذلك إلى اعتقالِها وسجنها، واستُخدمت الأَسلحة التي اشترتها ديفِزْ باسمها لأغراض أمنية، دونَ تَواطُؤٍ منها، في حصار مَحكمة مُقاطعة مارين (كاليفورنيا)، الذي قتل فيه عدد من الأشخاص. وكان أنْ طالبت حملةٌ عالميَّة بإطلاق سراحها من السِّــجن وأُطْلِقَ سراحُها في آخر الأمر، بعد أنْ بُرِّئت من التهم الجنائيَّة جميعها في مُحاكمة أمام هيئة المحلفين.

ولم تقفْ أَهميَّة ديفِزْ عند نشــاطها المُتعلِّق بهذه الحوادث وعَقابيلها، فقد قدَّمت إســهاماتٍ علميَّةً وازنةً في نقد الرأســماليَّة، من خلال عقد ترابطات بين مُناهضة العنصريَّة، والمُطالبة بالمساواة بين الجنسين، فضلاً عن المُناداة بإلغاء السِّجون.

كرَّمت جمعية الفلاســفة من النســاء الســود ديفِزْ في جامعة ولاية بنســلفانيا عام 2017، وقد بقيــت، وهي الأســتاذة الفخريَّة في جامعة

كاليفورنيا (سانتا كروز)، في دائرة الضوء على المستوى الأمريكي بما تمثِّله من عنصر مثير في السجالات السياسيَّة. وقَدْ أَدَّت آراؤها بشأن إسرائيل وفلسطين إلى إلغاء حفل معهد بِرْمِنْغْهامْ للحقوق المدنيَّة، الذي كان من المقرَّر أن تحصل فيه على جائزة حقوق الإنسان، فقد نادتْ ديفِزْ بمقاطعة إسرائيل، وحرمانها من الاستثمارات، وفرض العقوبات عليها.

كان الطريق إلى المجد الفلسفي، في حالة ديفِزْ، طريقاً صخريَّاً يغصُّ بالعوائق والحواجز الكامنة، فلمَّا كانت فتاة أمريكيَّة من أصل إفريقيٍّ نشأت في بِرْمِنْغْهامْ (ألاباما) في أربعينيَّات وخمسينيَّات القرن المُنصرم، فقد كان من الأَيْسر عليها أَنْ تنزل من سقف مَطامحها التي استهدفتْها حركةُ الاضطهاد العنصري -المدعوم من الحكومة- بمعاول الهَدْم، بيدَ أنَّ والديْها كانا جسورين، فقد أصبحت عائلتُها أوَّلَ عائلة من السود تنتقلُ إلى مبنى كان حكراً على البيض في المدينة، وإذْ تبعهم المزيدُ من العوائل السوداء، غدا الحيُّ يعرفُ باسم «تلَّة الديناميت» (Dynamite Hill)؛ في دلالة على كثرة تفجير منازل هذه العوائل، بسبب إخلالهم بالهيكل الهرميِّ العُنْصُريِّ. صرَّحت ديفِزْ، فيما تلا مَن سنين، أنَّ ما شهدتْهُ من عنف، وهي طِفْلة، غرسَ فيها أهميَّة الدَّفع عن النفس، وأثار فيها الرغبة لمجابهة العنف غير العقلاني.

انتقلت ديفِزْ إلى شمال البلاد حين بلغت سنَّ المُراهقة، وكان أنْ التحقت بمدرسة «إيرون» الثانويَّة؛ وهي مدرسة خاصَّة في مدينة نيويورك، تشتهر بسياساتها وأصول التدريس الراديكاليَّة. هناك خبرت ديفِزْ، لأول مرَّة، الاشتراكيَّة على نحو مَنْهجيٍّ، وقرأت البيان الشيوعي، وانْخرَطَتْ في إحدى مجموعات الشيوعيين الشبَّان.

التحقت ديفِزْ، بعدَ أنْ أتمَّتْ الثانويـــة العامَّة، بجامعة «برانديز» بمنحة دراســيَّة كاملة، حيث شاركت في الاحتجاجات، وحضرت مُحاضرات لكبـــار المفكرين الذين دعوا لإلقاء محاضرات حــول النضال من أجل العدالة بين الأعراق من أمثال: جيمس بالدوين، ومالكوم إكس. وعلى الرغم من أنَّ ديفِزْ اختصَّت في الأدب الفرنسي، فإنَّ انشــغالَها المُتَعاظِم بفلســفة كارْلْ مارْكس، فضلاً عــن طابور المُفكِّرين الذيــن أثَّروا فيه وأولئك الذين تأثَّروا به، أفضى بها إلى دراســة الفلسفة، فتَتَلْمَذَتْ على يد الفيلسوف هربرت ماركوزه، الذي أرشــدها في دراستها للفلسفة، وثنَّى على قرارها في اســتكمال الدراسات العليا في جامعة فرانكفورت في ألمانيا الغربيَّة.

كانت ديفِــزْ مرتاحة لأمر الذهاب إلى أوروبا لمواصلة الدراســات العليا، وكانت قد أتمَّت سَــنَتَها الجامعيَّة الأولى في فرنســا، كما أمضتْ صيف ذلــك العــام في أوروبــا. وبينما بــدت ديفِزْ قانعــة بوجودها خارج البــلاد، فإنَّها كتبت في ســيرتها الذاتيَّة تقول: «كلما تســارعت وتــيرة النضالات في الوطن، تعمَّق شــعوري بالإحبــاط لكوني مُجْبرة على أنْ أخبر تلــك النضالات بصورة غير مباشرة. وكنت، إذَّاك، أطوِّر دراســاتي وأُعمِّق فهمي للفلسفة، بيد أن شــعوري بالعزلة يتعاظم». وكان واحداً من الأحداث التي أســهمت في هذا الشــعور هو تفجيرُ الكنيسة المَعْمدانيَّة في شارع 16 الكائنة في مسقط رأسها بـ«بِرْمِنْغهامْ»، في يوم الأحد الموافق للخامس من شهر سبتمبر لعام 1963، وكان أنْ قُتِلت فيه أربع فتيات هُنَّ رفيقات طفولتها؛ كارُلْ روبرْتْسُــنْ، وسِنْثيا وِزْلي، وأَدي ماي كُلِنْزْ، وكارُلْ دِنيز مَكْنــير. علمت ديفِزْ بالحادثة من إحدى

الصحف أثناء وجودها في فرنسا، ورَوَتْ في سيرتها مدى شعورها بالعزلة حين أدركتْ عجزَ زُملائها البيض عن تقدير مستوى العنف في برْمِنْغهامْ الذي مثَّلت هذه المأساة جزءاً منه.

لقد تركت هذه التجارب العُنْفيَّة التي تواردت من بلدتها أثراً عميقاً في شخصيَّة ديفِزْ. واسترجعتْ، خلال مقابلة أجرَتْها من السجن عام 1972، التفجيراتِ التي وقعت في حيِّها، بما في ذلك التفجيرات التي قَتلت صديقاتها الأربع، فضلاً عن ذكرياتها عن رجالٍ سود يقومون بدوريَّات حراسة مُسلَّحة للحفاظ على أمن عائلاتهم. وعلَّقت بالقول: لذلك عندما يَطرحُ عليَّ شخصٌ ما سؤالاً عن العنف، أجدُه أمراً غير معقول، ذلك أنَّ ما يَدُلُّ عليه السؤال أنَّ السائل لا يمتلك أدنى فكرة مُطلقاً حيالَ ما خبره السود، وما عانوه في هذا البلد منذ ذلك الحين الذي اختطف فيه أول رجل أسود من شواطئ أفريقيا.

أنْهَتْ ديفِزْ إقامتها في فرانكفورت قبل الموعد المحدَّد، وانتقلت إلى جنوب كاليفورنيا لاستكمال دراستها العليا في جامعة كاليفورنيا، سان دييغو، تحت إشراف معلمها ماركوزه، الذي نُقل إلى هناك من برانديز. وقد حصلت على درجة الماجستير من سان دييغو، ونالت -في نهاية الأَمر- درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة «هَمبولْتْ» في برلين. ولكنَّها برزتْ، في ذلك الإبَّان لدى رجوعها إلى أمريكا، بوصفها شخصيَّة سياسيَّة راديكاليَّة، فقد اضطلعت بأدوار رئيسيَّة في فرع لوس آنجلس التابع للجنة التنسيق الطلابيَّة اللاعُنفيَّة (SNCC)، ومَقرِّ حزب الفهود السود في وِسْتْسايْد لوس آنجِلسْ، واتحاد الطلبة السود في جامعة كاليفورنيا في سان دِييغو. وقد غدت ديفِزْ زعيمة،

تنظم العديد من المسـيرات والمظاهرات، والفاعليّات للمُطالبة بسـنٍّ المُسـاءلة ضدَّ العنف والاضطهاد العنصُريَّيْن. كما أدارت ديفِزْ مدرسة الحُرِّيَّـة التابعة لفـرع آنجلس من لجنة التنسـيق الطلابيّـة اللاعنفيَّة (SNCC)، حيث درَّسـت، رِفقة آخريـن، دوراتٍ حول مواضيع مثل: «التطورات الحاليَّة في الحركة السوداء»، و«مهارات تنظيم المجتمع».

واجهت ديفِزْ، خلال انخراطها في هذه الجماعات السياسيَّة، حقيقة كراهية النسـاء والتمييز الجنسي، ومثَّل ذلك، كما رَوَتْ في سـيرتها، «مُشـكلةً دائمـة في حياتها السياسـيَّة»، إذ صُبَّت الانتقـادات عليها، كـما ذكرت، صَبّاً لأنَّهـا تُزاول «عَمـل الرجال». فلقد مثَّلت النسـاء من ذوات البشرة السوداء، اللائي أخذن زمام المبادرة وعَمِلْنَ ليُصْبِحْنَ زعيمات عن اسـتحقاقٍ ذاتيٍّ، تهديداً لذكورة الرجال، ولَمْ يكنْ ليردعها ذلك كلُّه عنْ أنْ تثبت قوَّتها بوصفها زعيمة لا يُشقُّ لها غُبارٌ في الحركات التي كانت جزءاً منها على الرغم من هذه الصراعات.

وإذْ مَسَّـتْها الخيبـاتُ من بعض المجموعات الأخـرى التي كانت مُنخرطة فيها، وإذْ كانت واقعة تحت جاذبيَّة الشيوعيَّة التي لازمتها زمناً طويلاً، فقد غَدَتْ ديفِزْ مَدفوعةً للالتحاق بنادي «تشي لومُمْبا»؛ وهو فرع محلِّي للسود من الحزب الشيوعي بالولايات المتحدة الأمريكيَّة، وكانت ديفِزْ قد تولَّت موقعـاً جديداً لتدريس الفلسـفة في جامعة كاليفورنيا في ذلك الخريف، وطُردت لاعترافها بأنها شيوعيَّة، بيدَ أنَّ أحد القضاة ألفى أنَّ قانون الجامعة في منع توظيف الشيوعيين غير دُستوريٍّ، فأُعيدت إلى وظيفتها لتُطرد في وقت لاحق بذريعة مُختلفة؛ فقد اعترضت الجامعة على تصريحات أَدْلت بها ديفِزْ خارج حجرة الدرس.

انتقدت صحيفة نيويورك تايمز قرارَ الطَّرْدِ بشدَّة في مقالها الافتتاحي يوم الثاني من يونيو لعام 1970، وجاءَ فيه: «إنَّ من شأن هذا الإجراء أنْ يضع أعضاء مجلس الجامعة، الذين ينصاعون لأوامر حاكم الولاية ريغن، في طريق تصادُميٍّ لا مع أعضاء هيئة التدريس في الحرم الجامعي في لوس آنجِلُسْ فحسب، وإنَّما مع جميع المدافعين عن الحريَّة الأكاديميَّة كذلك».

جعل تناول الصحافة للحادثة من ديفِزْ شخصيَّة عامَّة، ما أدى إلى سلسلة من التهديدات لحياتها. كما أثَّر التشهير الدعائي على أسرتها؛ فقد فَقَدَ والداها عدداً من أصدقائهم، ونُبذا في بِرْمِنْغهامْ، لكنَّ ديفِزْ لم تتراجعْ، بلْ استثمرت ما أحيطت به من أضواء لتحدِّي السرديَّة التقليديَّة المناهضة للشيوعيَّة؛ تلك السرديَّة التي كانت سائدة في ذلك الإبَّان، وألْفَتْ أنَّ شَيْطَنَةَ الفلسفة الشيوعيَّة لم تترسَّخْ، على النحو ذاته، في مجتمعات السود الفقيرة في جنوب كاليفورنيا، ورَوَتْ عن أحد الأشخاص من هناك قوله لدى سؤالها عن الشيوعيَّة: «لا بُدَّ أنْ يكون هناك ما هو جيِّد في الشيوعيَّة، لأنَّهم يحاولون إقناعنا بأنَّها سيِّئَة».

كما استثمرت ديفِزْ المنصَّة الجديدة التي ألْفَتْ نفسها في خضمِّها في أثناء حالة الطرد، للفت الانتباه إلى قضايا العدالة الاجتماعيَّة الأُخرى، التي كانت معنيَّة بها أشدَّ العناية، فلعبت دوراً رئيسيّاً في لجنة الدفاع عن الأخوة سوليداد؛ وهم ثلاثة سجناء أمريكيين من أصل إفريقي، مُتهمين بقتل حارس السجن، إذْ استعملَتْ ديفِزْ شَعْبيَّتها الجديدة لتُدْلي بدلوها في القضيَّة، بل إنها كانت، في حقيقة الأمر، تقود مسيرة تدعو إلى إطلاق سراحهم حين كان قرار طردها النهائي من الجامعة في سبيله إلى الصدور.

وفي أغسطس من عام 1970، لجأ جُنَثَنْ جاكسُن؛ شقيقُ جورج جاكسُنْ (واحد من إخوة سوليداد) إلى أخذ رهائن في إحدى قاعات المحكمة مُطالباً بإطلاق سراح شقيقه، ما أدَّى إلى وفاةِ قاضٍ واثنين آخرين، بالإضافة إلى جوناثان نفسه. وعلى الرغم من عدم وجود ديفِزْ هناك، وتَنَصُّلها من أيِّ تورُّط بالجريمة، فإنَّ الأسلحة كانت مملوكة قانونيّاً لـ«ديفِزْ»، وجرى اتهامُها بتُهْمَتَيْ الخطف والقتل بموجب قانون كاليفورنيا الذي سيجعلها مُذْنبة تماماً مثل الجاني، جُنَثَن، بما قارفهُ الأخيرُ من جنايات في ذلك اليوم. وقد لجأت ديفِزْ إلى الفرار، لكنَّها وَقَعَتْ في قبْضة الشرطة في آخر الأمر، بيد أنَّ اعتراضاتِها الواثقةَ والمعلنةَ عن براءتها، وترافُعَها عن نفسها، اجتذبا حركةً عالميّةً واسعةَ النطاق طالبت بإطلاق سراحِ آنجلا ديفِزْ.

وقد كتبت ديفِزْ، وهي في السجن، عن طبيعة السجناء السياسيين في أمريكا. كما حرَّرت عملاً يشتمل على نقودات سطَّرها سجناء آخرون، وإذْ استقَتْ عنوانه من رسالة بعث بها جيمس بالدوين إلى ديفِزْ وهي في السجن؛ «إذا ما جاءوا في الصباح: أصوات المقاومة» (1971)، فقد عاون ذلك على حشد التأييد لديفِزْ، كما رفع سويَّة الوعي بانعدام العدالة الذي يقوم عليه نظام السجن على نطاق أوسع. وقد بَرَّأَتْها هيئةُ المُحلَّفين التي كان أعضاؤها جميعُهم من ذوي البشرة البيضاء.

أصبحت ديفِزْ بروفيسورة بعد أن بُرِّئَتْ، واستمرَّت في التعبير عن آرائها حول قضايا الاضطهاد، ولا سيما تلك المتعلقة بالعرق والطبقة والجِنْدر. وقد غدا كتابُها: «المرأة، والعرق، والطبقة» (1981)، من كلاسيكيَّات الأدبيَّات النِّسويَّة مُتَحَدِّياً -على حَدٍّ سواء- السرودَ

التقليديَّةَ المُناهضةَ للنِّســويَّة، وتلكَ النِّســويَّةَ المُتعلِّقةَ بالنســاء السود (والرجال)، كما واصلت الدعوةَ ضدَّ مجمع السجن الصناعيِّ. وتتصدَّر ديفِزْ المُؤيِّدين لإلغاء الســجون؛ وهي القضيَّة التي جعلتها عماد كتابها: «هل السُّجون مُؤَسَّسات دائِرَة؟» (2003). وقَدْ جرى جمع خطاباتها حول هذه المواضيع، وعلى نحو أوســع حول طبيعــة التحرُّر من الاضطهاد، في عــدد من الكتــب هي: «المــرأة، والثقافــة، والسياســة» (1989)، و«معنى الحريــة، وحوارات صعبة أخــرى» (2012)، وآخرها «الحُرِّيَّةُ كفاحٌ مُستمرٌّ: مدينة فيرغسون، فلسطين، وأُسُسُ الحراك» (2016).

وعلى الرغم من مرور ســنين من الخدمة الهادئــة التي أمضتها ديفِزْ في التعليم العالي، مُطَوِّرة دراســاتِ الجِنْدر والعِرْق والسِّجن، فإنَّ ديفِزْ ليست غريبةً عن السِّــجالات والخصام بسبب آرائها الصريحة. وهكذا فقــد تداولتْ الأخبارُ اســمَها في يناير من عــام 2019، حين قرَّر معهدُ الحقــوق المدنيَّة في بِرْمِنْغهامْ إلغــاءَ دعوةٍ كان قد وجَّهَها لــديفِزْ بُغْيَةَ تكريمها في حفله السَّــنوي (بمنحها جائزةً سُمِّيت باسم ناشط الحقوق المدنيَّة القسِّ «فْرِدْ شَــتِلْزْوِرْثْ»)، وأوضحت ديفِزْ، في بيانٍ خاصٍّ، أنَّ القرار اســتندَ إلى دعمها الطويل لتحقيق العدالة من أجل فلسطين. كما بيَّنت، غيرَ آبِهَةٍ بالقرار، أنَّها ســتعود إلى بِرْمِنْغهامْ بأيَّة حال، وصرَّحَتْ: «على الرغم من القرار المُؤسِــف الصادِر عــن المَعهد، فإنِّي أَتطلَّعُ إلى أنْ أكون في بِرْمِنْغهامْ في فبراير، لإقامــة فاعليَّة بديلة يُنظِّمها أولئك الذين يؤمنون بأنَّه مــن المُتوجَّب أنْ تتضمَّن حركةُ الحقــوق المدنية -في هذه اللحظة- نقاشــاً قويَّاً لجميع المظــالم التي تُحيط بنا». وقــد غَيَّر المعهدُ اتجاهَه، في وقت لاحق من الشهر ذاته، وأعادَ توجيهَ الدعوةِ من جديد.

مــا زال عددُ النســاء المُنْحَدرات من إفريقيا في صفوف الفلاســفة الأكاديميين المُحترفين في أمريكا قليلاً، وقــد كانت آنجِلا ديفِزْ واحدةً من طلائع النساء اللواتي نلنَ درجة الدكتوراه في الفلسفة، كما حصلت جويس مِتْشِــلْ كُكْ، ونَعومي زاك (تُعرَّف هــذه الأخيرة بوصفها من الجنس المُخْتَلَط)، كلتاهما على درجــة الدكتوراه في سِــتينيَّات القرن المُنْصرم، وحازت حفنة أخرى منهنَّ على درجة الدكتوراه في السبعينيَّات والثمانينيَّات.

كانــت ديفِــزْ الفيلســوفةَ الســوداءَ الوحيــدة عــلى الإطــلاق، التي سَــمِعْتُ اســمَها حين قــرأتُ ماركــوزه، وســارتر، وماركس في الكليَّة، وحين شرعت في برنامج الدكتوراه في الفلســفة عام 1974م. وكان من حُسن الطالع، حالما بدأتُ مهامِّي رَئيسَةً مُنتخبةً للقسم الشرقي في الجمعيَّة الفلســفيَّة الأمريكيَّة في نوفمبر عــام 2017، أنِّي التقيتُ ديفِزْ شــخصيّاً في الاجتماع الســنوي العاشر لجمعيَّة الفيلســوفات السُّود الــذي جــرى تكريمها فيــه. ولمْ أكنْ على بيِّنــة ممَّا أنتظره مــن اللقاء مع شــخص ألهَمني جمالُه والتزامُه بالعدالة والعقلانيَّة على نحوٍ فريد، منذ كنت في السادســة عشرة من عمري؛ لقــد وجدتها ودودةً ولطيفة، وكانــت كريمة إذ أعلنت من المنصَّة مُشــيدةً بإنجــازاتي التي لا ترقى إلى إنجازاتها. وبينما كنتُ أســتمع إلى خطابهــا في قاعة مليئة بالمعجبين، بمن فيهم ابنتي التي في المرحلة الجامعيَّة، أدركْتُ أنَّني لســتُ الوحيدة التي مثَّلَتْ بالنسبة لها آنجِلا ديفِزْ، وما تزالُ، مَلكةً منْ مَلِكاتِ الفلسفة.



آيرِس ماريون يونغ

(1946-2006م)

بقلم: ديزيريه لِمْ (Désirée Lim)

ثمَّة العديد من الأمور المُهِمَّة التي يتعيَّن معرفتها عن آيْرِسْ ماريون يونْغْ؛ يتصدَّر هذه الأمورَ مسارُها المِهَنيُّ البارز. ولدت آيْرِسْ في مدينة نيويورك عام 1949، وأتمَّتْ درجَتَيْ الماجستير والدكتوراه في الفلسفة في جامعة ولاية بنسلفانيا، وهي في الخامسة والعشرين من عمرها، ولقد أثبتت السنواتُ التالية من حياة يونْغ أنَّها مُنتجة كأحسن ما يكون الإنتاج. وقبل أنْ تتولَّى منْصِبَها الأخيرَ أستاذةً للعلوم السياسيَّة في جامعة شيكاغو عام 2000، أثبتتْ يونْغ نفسَها بوصفها واحدةً من أهمِّ المُفَكِّرين النِّسويِّين في العالم؛ وهي مَنزلةٌ استأْهَلَتْها بفضل تبصُّراتها المُؤثِّرة في النِّسويَّة، والديمقراطيَّة، فضلاً عن نظريات العدالة.

وقد كانت يونْغ، في الوقت نفسه، ناشِطةً سِياسيَّةً مُلتزمةً بما أَهْدَفَتْ نفسَها له من قضايا، فقد كانت النظريَّة والمُمارسة -لديها- لا تَنْفَصلان. وهكذا، في عَمَلِها الأوَّل الرَّائد: «العدالة وسياسة الاختلاف» (1990)، تحاشَتْ يونْغ النظريَّات التي كانت «ذاتَ تَجْريدٍ شديدٍ بحيث لا تكون

مُفيــدةً في تقييم المُؤسَّســات والمُمارســات الفِعْليَّة». وقــد كانت مَحَطَّ إعجابٍ طوال مســيرتها المِهنيَّة بأثَرٍ مِنْ عَزْمِهــا على وضع أفكارها في وقائع اجتماعيَّة مَلْموسَة؛ فلا يمتلك المُنَظِّرونَ تَرَفَ الابتعادِ عن الواقع المُضْطَرِب وصراعِ الحياة السياسـيَّة المَلموســة. ومن الحقيق بالذكر أنَّ كتابَها «الشــموليَّة والديمقراطيَّة» (2000)، يبدأ بالتجربة الشاقَّة المُتمثِّلة بالتماس التوقيعات على عريضة اســتفتاءٍ -في بِتْسْبِرْغ- في يوم من أيَّام الشــتاء القارس؛ فيما تبدَّى «عقاباً ذاتيّاً» داوَمَتْ عليه بســبب معرفتها أنَّ آخرينَ كُثْرَ كانوا يفعلــون ذلك. وإذْ كانت مَدْفوعةً بأهميَّة التضامُنِ والعمــلِ الجماعي، فإنَّها شــاركت في نُــصرة عددٍ عديدٍ مــن القضايا الاجتماعيَّة، وقد تراوحتْ هذه من حقوق المرأة، وحركة الحقوق المدنيَّة، وشَتَّى الحركات المُناهضة للحرب، والمُطالبة بإعفاء إفْريقيا من الديون، وحُقوق العُمَّــال، إلى الحركة المُناهضة للطاقة النوويَّة.

ولا يقــفُ بنا الحــال مع يونْغ عند هــذا الحَدِّ، فثمَّة أشــياء أخرى يتوجَّب علينا أنْ نَعْرِفَها عنها؛ أشــياء تُقرِّبنا مِنْ آيْرِسْ يونْغ الشخص، لا الفيلسوفة الشهيرة والناشطة الحَماسـيِّة فَحَسْب، فقد كانت شغوفةً بموسيقى الجاز، وارتادتْ الحانات في غيرِ مكانٍ من شيكاغو، وعَزَفَتْ مقطوعاتِ الجاز على البيانو لزملائهــا في نادي الكُلِّيَّة. وعندما أنجبت ابنَتَها «مورْغَــنْ»، كتبت آيْرِسْ بأســلوب رشــيقٍ لأصدقائها تقول: «لقد قدَّمْتُ نسويَّةً اشتراكيَّةً جديدة إلى العالَم».

انطلاقاً من هذه الروح، ثمَّةَ قصَّةٌ من طفولة يونْغ تســتأهل الرواية، فقد اقتيدت في ســن الحادية عشرة، رفقة شــقيقها وشقيقتها على نحو مفاجئ، إلى مؤسسة إصلاحيَّة لليافعين، إذ تعرَّضت والدة يونْغ للانهيار

في أعقاب وفاة زوجهـــا المفاجئة بأثر من ورم دماغي، وألقيت إثر ذلك بفترة وجيزة في الســـجن بتهمة إهمال الأطفـــال، وكان الدليل الرئيس في ذلك شرب المُســـكرات، وعموم الفوضى في المنزل. وبينما كانت هذه المـــرة الأولى التي تُعْتَقلُ فيها والدةُ يونْغ فإنَّها، لعظيم الأســـف، لم تكن الأخيرة، ما اســـتوجبَ أخذ يونْغ بعيداً عن المنزل من جديد، إثر حريق صغير في منزلهم كَشَـــفَ عن «أوراقٍ مُتناثرة في كلِّ مكان، وغبار يكسو الأرض، فضلاً عن علب البيرة».

وإذْ أُرْسِـــلَتْ إلى أُسْرَةٍ حاضنـــة، فإنَّهـــا لمْ تلحقْ بأُمِّهـــا إلا بعدَ أنْ قـــضى أبوهـــا بالتبنِّي فجأة كذلـــك، ما جعل أسرتهـــا الحاضنة، عـــلى الفور، «بيئة رديئـــة» للأطفال في نظر الدولـــة. تذكر يونْغ هذه الحادثة بصراحة لسبب بعينه، ففي مقالها «المسكن والبيت: اختلافات نسويَّة حول موضوع بعينه» (2005) تســـتطلعُ يونْغ العلاقةَ بين المرأة والبيت في ظلِّ بيئة أبويَّة، وتتَّفق مع رأي غيرها من النســـويَّات مثل: لـــوس إِريغاراي، وســـيمون دي بوفوار، ومُـــؤَدَّاه: أنَّ البيتَ يمكن أنْ يكـــون مصدر اضطهاد للنســـاء، ففـــي المُحصِّلة كانـــت والدتها محصورة في دور ربَّة المنزل؛ الدور الذي جعلها مســـؤولة، أساســـاً، عن الأعـــمال المنزليَّة الاعتياديَّة. وكان مـــن المُنتظر، عوض أنْ تكون حُرَّة في شـــقِّ مَســـارها الخاصِّ، أنْ تقوم بـ «الأعـــمال الخدميَّة مثل: الطهي، والتنظيف، والكيِّ، ورَتْق الملابس» من أجل مساعدة زوجها وأطفالهـــا. وبإزاء هذه الخلفيَّة، يُظهر ســـجْنُ والـــدة يونْغ، وفصلُها عن أطفالها، مدى قســـوة العقوبات التي من الممكن أنْ تلحق بالمرأة إنْ هي تجرَّأت على مقاومة هذه التوقُّعات.

مهما يكن من أمر، لقد سُقْت هذه الحادثة من حياة يونْغ لغاية أخرى؛ فهي تبطلُ -ابتداء- مفهوم الطفولة المُميَّزة التي من المُفترض أنَّ الفلاسفة يتشاطرونها، وإني لأعتقد أنَّ هذا المفهوم جزءٌ لا يتجزَّأ من الافتراضات الأوسع حول ماهيَّة الفلاسفة: فهم أولئك الرجال البيض الموسرون الذين يُصارُ إلى تغذية بدايات نبوغهم بعناية بالغة منذ صغرهم، كما تضطرد مساعيهم العلميَّة على وتيرة واحدة، فلا تنقطعُ بِكدٍّ أو فقْدٍ من أيِّ قَبيل، فضلاً عنْ أنْ يُقتادوا إلى مؤسسة إصلاحيَّة. والأَهَمُّ من ذلك، أتساءَلُ عمَّا إذا كانت التعسُّرات التي واجهتها يونْغ في بواكير سِنيِّها لم تشكِّل عقبة أمام تألُّقها الفكريِّ بقدر ما شكَّلت هذا الفكر الفائق. وقد اسْتَوْلَدَتْ الحادثةُ المذكورة سالفاً، على نحو صارخ، عدداً من الأسئلة الفلسفيَّة العميقة التي عُنيت يونْغ بها جميعاً؛ وهو احتمال يستثيره كارستن ج. سترول في مقالته المؤثِّرة «رسالة إلى آيْرِسْ يونْغ» (2009). يقترح سترول، بينما لا نَستطيع -أبداً- معرفة الإجابة، فربَّما مازال بمقدورنا المضيُّ في بناء فكرة عن شخصيَّة آيْرِسْ يونْغ من كتاباتها. بل حتى لو كانت الانشغالاتُ النظريَّة الرئيسيَّة لدى يونْغ مُستوحاةً من مجموعة مختلفة تماماً من الأَحداث، فإني أَعتقد أنَّ العودة إلى هذه الفاجعة التي حدثت في سِنيِّ طفولتها يعاون على ترسيخ أَهمِّيتها. ويجدر، لهذه الأسباب، ربطُ عدد من مساهماتها المركزيَّة بهذا الجزء من قصَّة حياتها.

ينطلقُ كتاب «العدالة وسياسات الاختلاف» من تسليط الضوء على أهمية العلاقات الاجتماعيَّة بين الأشخاص للتفكير في العدالة الاجتماعيَّة، كما أنَّ يونْغ، وإنْ حرصت على الاعتراف بثقل انعدام المساواة

والحرمان المادِّيين، فإنّها تُحاججُ بأنَّ هناك مصادر أساسيَّة أخرى للظلم، أيْ القمع والسطوة. فالقمع، بمنظور يونْغ، هو «الكابح المُؤسَّساتي لتنمية الذات». يصطدم الناس بالاضطهاد عندما يتعرَّضون لظروف اجتماعيَّة «تمنعهم من التعلُّم، واستخدام مهارات وافية ومُوسَّعة في بيئات مُعترف بها اجتماعيًّا»، أو «تُلجم مقدرتَهم على اللعب والتواصل مع الآخرين، أو التعبير عن مشاعرهم ووجهة نظرهم حيال الحياة الاجتماعيَّة في سياقات يمكن للآخرين الاستماع إليها». تُمثِّلُ الهيمنةُ، من ناحية أخرى، «الكابحَ المُؤسَّساتي لتقرير المصير»، فنحن نعيش داخل بِنى من الهيمنة، إذا امتلك الآخرون قوَّةً غير متكافئة لتحديد ظروف أفعالنا.

ويشخص في هذا السياق السؤال التالي: لماذا من الضروري توسيع فهمنا للظلم؟ ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ والدة يونْغ عانت، كأشد ما تكون المعاناة، من الظلم بانتزاع أطفالها منها لمجرَّد انعدام النظافة والترتيب، ومع ذلك فإنَّ هذه المظلوميَّة لم تتأتَّ من الحرمان المادي، إذ تحرص يونْغ في مقالتها: «المسكن والبيت» على تأكيد أنهم: «ما عادوا فقراء حالما وصلت أموال التأمين والضمان الاجتماعي، وما كان يعوزُهم سوى النظافة والترتيب»، وإنما تَأَتَّتْ المَظلوميَّةُ من أن والدتها كانت مضطهدة اجتماعيًّا، ويهيمن عليها من حولها. ففي المحلِّ الأول، لم يُعْتَرَفْ بمقدرتها على التحدُّث بثلاث لغات، وبامتلاكها درجةَ الماجستير، وإنّما حُكم عليها وفق معيار واحد؛ هو مدى حُسن إدارتها للمنزل، وفوق ذلك كلِّه ما كان بمُكْنَةِ والدة يونْغ ، بعد وفاة زوجها، أن تُفْضي بحزنها إلى جيرانها، أو أَنْ توصله للشرطة، فضلاً عن مُمثِّلي مُؤسَّسات رعاية الطفل،

ســـواء كان الهدف من ذلـــك التماس الدعـــم العاطفي الـــذي كانت في مســـيس الحاجة إليه، أو التوضيح أنَّ أطفالها ما يزالون يتلقُّون رعاية جيِّدة عـــلى الرغم من انعدام الترتيـــب. وبوجيز العبـــارة: لقد منعتها الظروف الاجتماعيَّـــة القائمة في النظام الأبوي من امتلاك الأشـــكال الحيويَّة لتطوير الذات والتعبير عنهـــا، وقد جرى اتخاذ قرارات أحاديَّة الجانـــب، في الوقت عينه، لوضع يونْغ وإخوتها في رعاية الدولة والأُسَر الحاضنة. كما أنَّ والدة يونْغ، فيما يبـــدو، كانت عاجزة عن امتلاك دور أو قـــول حول المكان الذي يجب أن يذهـــب إليه أطفالها. بهذه الطريقة، يُعيننـــا الأنموذجُ الاجتماعي للظلم، كما وصَّفَتْـــه يونْغ، على فهم الخطأ الذي حدث في الحالات المُتعلِّقة بفصل الوالدين عن الأطفال.

انشـــغلت يونْغ، في وقت لاحق، بما دعته «الظلم البنيوي» وهكذا، ففي كتابها الأَخير الذي صدر إثر وفاتها، والموسوم بـ«في المسؤوليَّة تجاه العدالة» (2011)، تنظر يونْغ في شـــخصيَّة ساندي القصصيَّة؛ وساندي هذه أُمٌّ عزباء طُردت من شـــقتها، وتبذل وُســـعها للعثـــور على منزل آخر تكْتَريه. وكانت الشقق الميســـورة التكلفة، واللائقة، والآمنة التي عثرت عليها ساندي بعيدةً جداً عن مكان عملها، إلى درجة يتعيَّن معها على ســـاندي تخصيص بعض أموال الإيجار لمدفوعات وقود الســـيَّارة. ليس هذا فحســـب، فقد أُخْبِرتْ ســـاندي لمَّا تقدَّمَتْ بطلب للحصول على إعانة ســـكن، بأنَّ فترة الانتظار تقرُب من ســـنتين. وفي المُحصِّلة، لا تملك ســـاندي خياراً سوى أنْ تكتري شـــقةً أصغر مما كانت ترجوه، وتواجه ســـاندي -في هذه الأثناء- عقبةً أخيرة، إذ يتوجَّب عليها إيداع إيجار ثلاثة أشـــهر تأميناً للشقَّة؛ وهي سياســـة متَّبعة عند مُلَّاك العقار.

ولَـمَّـــا استخدمت كلَّ مُدَّخراتها لدفع ثمن سيارتها، باتَتْ غير قادرة على اكتراء الشقَّة، ما جعل علائم التشرُّد تلوح في الأُفق.

تعتقد يونْغ أنَّ من الممكن أنْ تنســحب هــذه القصة، مع تغايُرات طفيفــة، على مئــات الآلاف من الأمريكيــين، وتذهب يونْــجْ إلى أنَّ ما جرى لســاندي ليس أمراً بئيســاً وبشــعاً وحســب، وإنما هو خطأ أخلاقيٌّ؛ فمن الظلم أنْ تُجعل ســاندي في وضع لا تحسد إليه. وتعتقد يونْجْ، بُغية فهم هذا الأمر، أنَّنا في حاجة لمراجعة مُسلَّمـاتنا حول ماهيَّة الخطأ مُراجعةً كاملة.

نَعُدُّ أنفسنا، إجمالاً، قد عانينا من خطأ أخلاقيٍّ حين يرتكب آخرون أخطاء ضدَّنا، ومن ذلك حين أصبحت ســاندي مُشرَّدة بسبب احتيال مالك العقار على أموالها. ولعلنا نقــول -أَيضاً- إننا مظلومون، عندما نخضع لأحد القوانــين الجائرة؛ كأنْ تُمنَع ســاندي، على نحو صريح، من استئجار شقَّة تأسيساً على عِرْقِها. بَيْدَ أنَّ جميع الأفراد الذين تعاملت معهم ساندي (مثل مُلَّاك الشقق، وسماسرة العقارات)، كما تشير يونْغ، كانوا يُعاملونها بصورة لائقة، كما أنَّها لمْ تواجهْ خطر التشرُّد بسبب قانون جائــر بعينه، بل إنَّ ما آلَ إليه وضع ســاندي جــاء نتيجة بنية اجتماعية جائــرة بعينها؛ وهي مُحصِّلة تنتجُ عبر جمهرة من الأفراد الذين يتصرَّفون وفقــاً للمعايير والقواعد المعتمدة، فحتــى وإنْ لم يُقارِفْ أَيٌّ من هؤلاء الأفراد أخطاء بحقِّ ســاندي، ولم يقصدوا -فعليّاً- إلحاق ساندي بفئة المُشرَّديــن، فإنَّ البنية الاجتماعيَّة التي تنشــأ عبر مجموع أفعالهم لها تأثير بالغ على إمكانات ســكنها، فهي تَحُدُّ -على نحو قاطع- من اختياراتها إلى الحدِّ الذي لا تستطيع فيه، أساســاً، العثورَ على منزلٍ لها ولأطفالها.

لنضع ذلك بصيغة أخرى، كما تُحاجج يونْغ على نحو متين، إنَّ ما نحتاج إلى تحدِّيه هو البنية الاجتماعيَّة بكلِّيتها، عوض أن نَسعى إلى إلقاء اللوم على شخص بذاته أو سياسة بعينها.

بينما لا تُقيم يونْغ تعالقات صريحة، فإنَّ علائمَ التشابه بين حال ساندي وما جرى لأمها لا لبس فيها؛ فقد عانت هذه الأخيرة من ظلم بُنْيوي بالغ، تمثل في انفصال مُطوَّل عن أطفالها، وقد حدث نتيجة اتباع أفراد للقواعد والمعايير القارَّة، مثل رجال الشرطة والقائمين على مُؤَسَّسات حماية الطفل، الذين كانوا -ببساطة- يقومون بوظيفتهم، فضلاً عن الجيران الذين تماشى تقييمهم مع التوقُّعات المنتشرة حيال ما يُرتجى من المرأة. ولا يُشدِّد نقاش يونْغ لهذه الحالات على أهميَّة العمل على تغيير البنى الاجتماعيَّة وحسب، وإنَّما على ضرورة نقد أفعالنا اليوميَّة والظروف الاجتماعيَّة التي قد تساهم، من غير قصدٍ، في تشييد هذه البنى.

وافت يونْغ المنيَّةُ فُجأة بأثَرٍ من سرطان المريء عام 2006، وظلَّت تسافر لإلقاء المحاضرات والمشاركة في المؤتمرات إلى فترة قريبة من وفاتها.

وفي الختام، لا تكشف مجموعة أعمال يونْغ عن الكيفيَّة التي يمكن للفلسفة بها أنْ تُلقي الضوء على التجربة المعيشة والتعبير عنها وحسب، بل تغدو، أيضاً، أكثر دقَّةً وثراء عبر انخراطها الحثيث في الصراعات العاديَّة، ومن الأحسن لنا أنْ نحتذي المثال الذي جسَّدته.



أنيتا ل. آلِنْ

(-1953)

بقلم: إلْهان داهير (Ilhan Dahir)

حين سُئلت أنيتا آلِنْ عن مسقط رأسها، ذكرَتْ فورْتْ وورِدِنْ «واشنطن»، وسْكوفيلْدْ باراكسْ «هاواي»، وذلك قبل أن تحلَّ في فورْتْ بِنِنْج «جورجيا». وتضيف آلِنْ، في مقابلتها مع كْلِفورْدْ سوسِسْ، حول فورْتْ بِنِنْج: «إنَّه حيثُ دُفِنَ والداي، لديَّ تعلُّق وجداني بهذا المكان». من المهمِّ أن نلاحظ الأمكنةَ العديدة التي يمكن لأيِّ شخص أنْ يدعوها بالوطن، والقدرةَ على أن يَجد أُلفةً أساسيَّةً في غير مكان في وقت واحد، إنه نمط الوعي الذي يخترم بناء أنيتا المعرفي المترامي الأطراف. وثمة قدرة لديها، في الوقت نفسه، على الرؤية العريضة بصورة كافية لتكوين مُلاحظات مُتبصِّرة وجديدة حول القانون والأخلاق في العصر الحديث، فضلاً عن خُصوصيَّة مُذهلة تتعلق بالمساهمة الفوريَّة في النصوص العليا للمعرفة الأساسيَّة.

تُعرف أنيتا آلِنْ، على نطاق واسع، بعملها الرائد في الأوساط الأكاديميَّة، وتشغل الآن كُرسيَّ هنري سيلفرمان في القانون،

كما أنَّها أستاذة للفلسفة في كلية الحقوق التابعة لجامعة بنسلفانيا. وربما اشتهرت، أكثر ما اشتهرت، بوصفها مؤسسة للحقل الفرعي؛ «الخُصوصيَّة»، ضمن حقل الفلسفة، ولقد أسفر جهدها المعرفي عن بعض النصوص الأَساسيَّة حول الحقل المذكور «الخصوصيَّة». وفي حقيقة الأَمر، ليس من باب المبالغة القول: لا يمكن أن تكون هناك مناقشة كاملة حول الخصوصيَّة دون إشارة إلى تأثيرها. وتشتمل تآليف آلِنْ على كتاب: «المأتى العسير: خصوصيَّة المرأة في مُجتمع حُرٍّ» (1988)، الذي يُعدُّ أوَّل دراسة عن الخصوصيَّة كتبها فيلسوف أمريكي. أمَّا كتابُها الذي يُعدُّ المَرجع الأَوَّل في قانون الخصوصيَّة، فهو: «قانون الخصوصيَّة والمجتمع» (2007)، وقد وُصِفَ بـ«المرجع المدرسي الأكثر شموليَّة حول قانون الخصوصيَّة وحماية البيانات»، ولا يماثله أيُّ مرجع في اتِّساعه.

مهما يكن من أمر، فإنَّ تكريس فصل من هذا الكتاب عن المنجز المعرفي لـ آلِنْ لا بُدَّ أن يكون عن مساهمتها في الإجابة عن الأسئلة التي لم يُجبْ عليها، بقدر ما يجب أن يكون حول الكيفيَّة التي أثَّر فيها عملها، بعمق، على الأَسئلة التي نطرحها. وإذا اعتبرْنا تصوُّرَ غابْرِيل جارثيا ماركِزْ أنَّ «البشر جميعهم يمتلكون ثلاث حيوات: حياةً عامَّة، وأخرى خاصَّة، وثالثة سرِّيَّة»، فإنَّ الخصوصيَّة ستغدو مسألة ماسَّة وشخصيَّة. إنَّ مفهومَ الوعي الثلاثي، الذي يعمل بين جميع التفاعلات البشريَّة دون أن يُسمَّى غالباً، يستثيرُ المخاطر حين يتصل بفحص أيِّ جانب من جوانب التجربة المعيشة. إنَّ تجزئة الذات، والإبقاء على بعض جوانب ذواتنا بمنأى عن عامَّة الناس، والاحتفاظ بشخصيَّة ما في التعامل مع العالم، غَدَتْ جانباً ضروريَّاً من الحياة اليوميَّة،

ذلك أنَّ تقصِّياتٍ أخلاقيَّة جديدة تطرح نفسها في العصر الرقمي. ومن ذلك، ما مقدار ما نبنيه من أنفسنا عبر الأبعاد: العامة، والخاصَّة، والخفيَّة؟ وما هو المقدار الخاص الذي نحوزه من هذا البناء الذاتي؟

إنَّ أيَّ شيء وكلَّ شيء (من وسائل التواصل الاجتماعي، والتقدُّم التكنولوجي، وتطبيقات الهواتف الذكيَّة، والاستخدام الواسع للإنترنت)، في عالم يزداد اتصالاً، يؤدِّي -فيما يبدو- إلى تآكل قدرتنا على الاحتفاظ بحسٍّ حقيقي بالخصوصيَّة. وفي حقيقة الأمر، «تقبَعُ أحدُ قَدَمَيْ حقِّ الخصوصيَّة في القبر»، كما صاغت ذلك آلِنْ في خطاب ألقته في معهد آسبن، ومع ذلك لا تقوم هذه العبارة على مقاربة تشاؤُميَّة للمسألة المُتعلِّقة بمستقبل الخُصوصيَّة، وإنَّما هي تقييم مُتبصِّر لواقع الحال كما هو. يطرح المُنجز المعرفيُّ، لدى آلِنْ، أنَّ الحقَّ في الخصوصيَّة يمثِّل مفهوماً حاسماً للتجربة الإنسانيَّة، وإن بدا عارضاً في الوقت الحاضر. وتزعم، على نحو جريء في كتابها «الخصوصيَّة غير الشعبيَّة: ما الذي يتوجَّب علينا إخفاؤه؟» (2011)، أنَّ: «الخصوصيَّة مُهمَّة جداً ومُهملة جداً في الحياة المعاصرة، لدرجة أنَّ الدول الديمقراطيَّة، على الرغم من كونها ليبراليَّة ونسويَّة المَنزع، يمكن أن تُعذَر لدى قيامها بمهمة إنقاذيَّة، تشتمل على سَنِّ قوانين الخصوصيَّة الأبويَّة لصالح المُستفيدين غير المعنيين». إذ لا تتفحَّص آلِنْ دور الخصوصيَّة في حيواتنا فحسب، بل تمضي حثيثاً في تفحُّص مَعايير المفهوم، فتسأل عن الخصوصيَّات التي يميل الناس إلى حمايتها، وتلك التي يتجاهلونها، وماهيةَ دورِ الحكم الرشيد في الحفاظ على هذا الحقِّ. وعلى الرغم من أنَّ قضايا الخصوصيَّة نوقشت، على نحو عريض في الوقت الحاضر، فإنَّ الحقَّ في الخُصوصيَّة ليس مفهوماً مَحميَّاً من الناحية المَبدئيَّة.

وفي حقيقة الأمر، لقد نوقش «الحـــقُّ في الخُصوصيَّة»، أوَّل مرَّة على نحو عريض (كما آلت إلينا معرفته في أمريكا)، من قبل لويس بْرانْدايْسْ وصموئيل د. وَرِنْ في مجلة هارفارد للقانون (1890)، إذ طرحا أنَّ مسألة الحقِّ في الخصوصيَّة، وإنْ لمْ يُصرَّحْ بها في وثيقة حقوق الولايات المتحدة (المشـــتملة على القانون العام ودســـتور الولايات المتحدة معاً) رسميًّا، فإنَّ من الممكن تبيُّنها فيها استنتاجاً.

مثَّلت مقالـــةُ وَرِنْ وبْرانْدايْسْ نقطةَ تحوُّل في دراســـة الخُصوصيَّة، وقد احتفى بهـــا هاري كالْفِـــنْ جونْيورْ (أحد أكثر العلـــماء القانونيين تأثيراً في القرن العشرين) واصفاً إياها: «بأنها أكثر المقالات المنشورة في «مجلة القانـــون» تأثيراً على الإطلاق». كانت تلـــك إحدى المحاولات الأُولى لإجمال ما يعنيه مصطلح «الخُصوصيَّة»، فضلاً عن تعيين حدوده المُتغيِّرة بصورة مُطَّردة. وقد ارتأى وِلْيَـــم لويْدْ بروسِرْ؛ الباحث الرائد في قانون الضرر، أنَّ من شـــأن هذا التبســـيط أنْ يضـــلَّ عن الموضوع المقصود تماماً. وقَد اقترح، عـــوض ذلك، أنَّ الخصوصيَّة تتحدَّد بأربعة أضرار مُنفصلة (الضرر فعل غير مشروع تتأدَّى عنه مسؤوليَّة قانونيَّة)، هي: 1- الاســـتيلاء على هُويَّة المُدَّعي لصالح المُدَّعى عليه. 2- تسليط ضوء كاذب على المدَّعي «بقصد التشهير». 3- الكشف، علناً، عن وقائع خاصَّة تتعلَّـــق بالمُدَّعي. 4- التطفُّل، بصورة غـــير مقبولة، على انعزال المُدَّعي أو عزلته. وقد جرى توحيـــد هذه القواعد جميعها، وإنْ بصورة فضفاضة، تحت مفهوم عُرِفَ بـ«الحقُّ في أنْ يُتْرَكَ المَرْءُ حُرّاً».

مهما يكن من أمر، فـــإنَّ كتاب أَلَنْ وِسْـــتِنْ: «الخُصوصيَّة والحريَّة» (1967)، ومقالة رُثْ غافِسُـــنْ المنشـــورة عام 1980 في مجلة ييل للقانون،

هما العملان اللذان تنسب آلِنْ إليهما فضل إلهامها في تأليف: «المأتى العسير: خصوصيَّة المرأة في مُجتمع حر»؛ وهو العمل الذي سينظر إليه بوصفه أوَّل تحليل عميق في مبحث الخصوصيَّة لفيلسوفٍ أكاديميٍّ، فضلاً عمَّا مثَّله من مهاد أمام آلِنْ لإنشاء الحقل الأكاديمي الفرعي؛ «الخصوصيَّة»، داخل دائرة الفلسفة. ويتقصَّى الكتاب معنى الخصوصيَّة والدور الذي تلعبه في الحياة المعاصرة، فضلاً عمَّا يحتويه من مُقاربة للسياسة العامَّة؛ تلك المقاربة التي لا نعثر عليها في أعمال أقرانها في الحقل عينه.

بدأت رحلة تعليم آلِنْ في نْيو كُلِجْ؛ وهي كليَّة صغيرة للعلوم الإنسانيَّة في مدينة سَراسوتا؛ حيث نشأت عنايتها بالإنسانيَّات. هناك التقت بأوَّل مُعلِّميها وهم: البْرَغْماتي الأَمريكي ب. غْرِشَمْ رايْلي، وأستاذها في الفلسفة القاريَّة دوجْ بيرجرِنْ، والفيلسوف التحليلي بْرَيَنْ نورْتُنْ، الذي عرَّفها برودُلْفْ كارْنابْ؛ المفكِّر الذي ألهم أطروحتَها الجامعيَّة حول اطِّراح الميتافيزيقا، وكان نورْتُنْ الشخص الذي نصحها بأنْ تجعل نصب عينيها الحصول على درجة الدكتوراه. وما هو غير وقت قصير، حتى قُبِلَتْ آلِنْ في قسم الفلسفة التابع لجامعة مِشِغِنْ، حيث بدأ مسارها المهني الأكاديمي، وقد حصلت على زمالة فورد لإكمال درجة الدكتوراه، كما أتاح لها فُضولها الفكري ومُنجزها الأكاديمي -إثْرَ وصولها إلى آنْ آرْبَرْ- الارتقاءَ سريعاً إلى مواقع قياديَّة في صفوف الطلاب، فقد انتُخبتْ مُمثِّلاً لطلبة الدراسات العليا في الكلية. وهكذا، سارَتْ أوقاتُها في جامعة مِشِغِنْ (Michigan) مَصحوبة بالتميُّز الأكاديمي، في الوقت الذي أفادت به، أيضاً، من كلِّ سانحة أُتيحت

لها، حتى في مواجهة التمييز الجَنْدري والعُنْصري؛ وهي قضايا ستُطِلُّ برأسها، مرّةً أخرى، حين تطلَّعت إلى سوق العمل.

في أيّما حال، صرَّحت آلِنْ في مقابلتها مع كْلِفورْدْ سوسِسْس (2017) بأنَّها «صنعت أفضل الأشياء»، وبدأت عملها مُعلِّمَةً في جامعة كارْنِجي مِلِنْ.

تركتْ مُقاربةُ آلِنْ الخاصَّةُ علامةً باقيةً، لَّما نَمَتْ النقاشاتُ حول قوانين الخصوصيَّة، وأخلاقيَّات الخُصوصيَّة، وفلسفة القانون، نماءً كبيراً في العصر الحديث. وغدتْ النقاشاتُ المُتنامية حول الخصوصيَّة أكثرَ تعقُّداً عاماً إثر عام مع التطوُّر المُتسارع للتقنيات الحديثة، واتساع المجال الاجتماعي عبر الإنترنت، واتساع نطاق نظم المُراقبة في الدولة الحديثة. ويأتي في هذا السياق كتاب آلِنْ؛ «الخصوصيَّة غير الشعبيَّة: ما الذي يتوجَّب علينا إخفاؤه؟»، ليكشف عن الاعتبارات الأخلاقيَّة التي تطرحها تقنياتُ التواصل في طريق الخصوصيَّة. لقد مهَّد نصُّ آلِنْ الأصيل؛ «الخصوصيَّة غير الشعبيَّة»، النقاشات حول الخصوصيَّة التي تحفر عميقاً في الطبيعة المتعدِّدة للمفهوم، ولا سيما في التركيز على التمييز بين وجهي المفهوم؛ العامِّ والخاصِّ، كما جرى عرضه من جانب رُوَّاد الفكر النسوي في ستينيَّات القرن المنصرم. ولقد قطعت دراسة الخصوصيَّة شوطاً طويلاً، ولا سيَّما لدى فهمها مقترنة مع مبحثي القانون والأخلاق. ولَّما كانت آلِنْ خبيرةً في قانون الخصوصيَّة، والأخلاقيَّات البيولوجيَّة، وفلسفة القانون، فإنَّ مُنجزها المعرفي لعب دوراً في دفع هذه المجالات قدماً.

لَّما كُنا نشهدُ عالماً تَجاوزتْ فيه التطوراتُ التكنولوجيَّة، تجاوزاً كبيراً، تَقدُّمَنا في حماية البيانات الخصوصيَّة، باتت الخصوصيَّةُ مسألةً لا تنفكُّ

عن التكنولوجيا، ويغدو السـؤال إذَّاك: كيف يحافظُ المجتمع على حماية الحقوق السـليمة في حين يحثُّ على التطـوّر التكنولوجي؟ تطرُق آلِنْ هذه الأراضي المائدة في مقالتها الموسومة بـ: «الواجب الأخلاقي لحماية خصوصيَّة المعلومات المُتعلِّقة بالفرد» (2013)، إذْ تُعاين المسألة من زاوية الإفشـاء، دافعة بالنقاش بعيداً عن مجرَّد حماية خصوصيَّة المعلومات إلى السـؤال الأكثر صعوبة أخلاقيّاً ومؤدَّاه: هل لدى الأفراد «مسؤولية» أو «التزام» في حمايـة خُصوصيَّتِهم؟ وتغدو الخُصوصيَّة، بهذه الطريقة، واجباً بقدر ما هي ممارسة يضطلع بها المواطن بدافع احترام الذات.

أوضَحتْ آلِـنْ -في أثناء عملهـا- أنَّ قضيَّـةَ الخصوصيَّة تحملُ، في أطوائها دُفْعَةً واحـدة، اعتباراتٍ أخلاقيَّة، وسياسـيَّة، واجتماعيَّة. وعليه، فقد لاقى عملها صدى لدى من هم داخل المؤسسة الأكاديميَّة، بالإضافة إلى اشـتهارها بوصفها خبيرة، ومُفكرة رئيسيَّة ضمن مجالات أخرى. كما اعتُرِف بعملها من جانب أعلى منصب في الولايات المتحدة في عام 2010، عندما عيَّنها الرئيس أوباما في اللجنة الرئاسـيَّة لدراسـة القضايا الأخلاقيَّـة البيولوجيَّة، وكانت إدارةُ أوباما قد أسَّسـْت هذه اللجنة لتعمل بصفة استشاريَّة في قضايا الأخلاقيَّات البيولوجيَّة.

لَّما كانت آلِنْ باحثةً مُتضلِّعةً في القانون والفلسـفة، فإنَّ إسـهاماتها قد تضاعفت في هذا المجال عبر التأثير الريادي الذي مارسَـه مُنجزُها المعرفيُّ في الوسـط الأكاديمي. ولم تكـن آلِنْ غريبـة في دُنيا الأوائل؛ فهـي أوَّلُ امرأة أمريكيَّة من أصول إفريقيَّة تحصل على درجة الدكتوراه في الفلسـفة والقانون، كما أنَّها أوَّلُ امرأة سـوداء تشغل منصب رئيس القسـم الشرقي من الجمعيَّة الفلسـفيَّة الأمريكيَّة. فضـلاً عن ذلك،

فهي عضوُ الأكاديميَّة الوطنيَّة للطبِّ، وأحدُ الأصوات الرائدة في فلسفة الخصوصيَّة. وهكذا، فقد حازت آلِـنْ شرفاً مُزدوجاً بفتح المجال أمام فيلسوفات المستقبل من النســاء، في الوقت الذي تساهم فيه -بعُمقٍ- في هذا الحقل اليوم.

وقــد أتمَّت آلِنْ خطابها في معهد آســبن بقولها: بينــما «تقبعُ إحدى قَدَميْ الحَقِّ في الخصوصيَّة في القبر... فإنَّ حَفَدَتَنا سيبعثون الخصوصيَّةَ من القبر الضحل الذي جُعلت فيه»، وإني لأعتقد أنَّ هؤلاء إذْ يَحْلُمون بـ«العزلة، واســتقلاليَّة العقل، فضلاً عن السرِّية» التي كانت موجودة في السابق بمعيَّة الخصوصيَّة، فإنَّهم سَيَسْـتَدْعون المُنْجَزَ المعرفيَّ المُتَبَصِّر لـ«آلِنْ» لإضاءة الطريق. ولهذا الســبب بعينه، فإني مُتفائلةٌ بمســتقبل الخصوصيَّة، وَبمَنْ سيُعيدون إحْياءَها.



عَزيزة يحيى الهِبْري

(-1943)

بقلم: نيما داهيرْ (Nima Dahir)

يــكاد يكون مــن المتعذَّر، في الوقــت الحاضر، أن تقــرأ عن الفقه الإســلامي ونظرية القانون أو فلسفته دون إشــارة إلى المناخ السياسي العالمي الحــالي المُثير للجدل والانقســام. كما أنَّ النقــاش حول طبيعة هذا المناخ، فضلاً عمَّــا يمكن أنْ يُخبرنا به عن بعض المســائل الكبرى في العالم الحديــث، يزداد إبهاماً وشَواشــاً، وما مِنْ شَــكٍّ بأَنَّه خطابٌ مُتعدِّدُ الطبقات ضرورةً. وعليه، تســتلزم دراســة الشريعة الإسلاميَّة تَحليلاً سياسياً وأخلاقيّاً وفلسفيّاً. وبينما سعى غيرُ مُفكِّر لتناول الحاجة إلى مُقاربــة مُتعــدِّدة الأَوجه ودقيقــة، فإنَّ هذا الفصــل مُكرَّس لحياة عزيزة يحيى الهبري وإســهاماتها؛ وهي من أعظم الفلاسفة الإسلاميِّين في العــصر الحديث، كــما أنّها باحثةٌ مُــبرِّزَةٌ في ثيمة العلاقــة بين المرأة والإســلام، في زمن يَحتــدمُ فيه الخطاب حــول الجَنْدريَّة والإســلام وعلاقتهما، ومن المُتوجَّب والمُسْتَحْسَن أنْ يُنْظر إلى عملها بما هو مُساهمة حيويَّة في الفلسفة المعاصرة.

عزيــزة يحيــى الهــبري -أســتاذة قانــون لبنانيَّة-أمريكيَّــة مُختصَّــة في حقــوق الإنســان والفقــه الإســلامي، تخرَّجــتْ مــن الجامعــة الأمريكيَّــة حاصلةً عــلى درجــة البكالوريوس في الفلســفة عــام 1966، ثــم حصلت عــلى درجــة الدكتوراه في الفلســفة مــن جامعة بنســلفانيا عام 1975، وعملت أســتاذة لمادة الفلســفة هناك قبل أنْ تعود إلى مقاعد الدراســة للحصول عــلى شــهادة في القانون عــام 1985. ولدى تعيينهــا، عام 1992، أســتاذاً مشاركاً في كُلِّيَّة تي. سي. ويليامز (T. C. Williams) للقانون في جامعة رِتْشْمُنْدْ، أصبحتْ الهبري أوَّلَ امرأة مسلمة تشغل هذا الموْقع، أيْ أَســتاذ للقانون في الولايات المتحدة؛ وهو مُنْجَزٌ ينبغي اعتباره.

وقد تَــمَــحْورَتْ بحوث الهــبري حول تقاطع الفقه الإســلامي والمســاواة بين الجنســين. ومن الممكن ردُّ ســيرتها المعرفيَّة وتلخيصها في ســعيها للإجابة عن ســؤال واحد: كيف نُكيِّفُ الفقه الإســلامي على نحو يتَّســق مع القرن الحادي والعشرين؟ وقد تتبَّع عملُها، طوال ســيرتها المهنيَّة، تشــكيلَ الشريعة الإســلاميَّة والحفاظ عليها مُترافقة مع مســألة المســاواة بين الجنســين، فضلاً عن تحقيق حقوق الإنسان للجميع. واســتصحاباً، فقد أَسهمت الهبري إِســهاماً كبيراً في التشريع الفقهي الإســلامي، إذ يبســط عملها مبادئ الفقه الإسلامي ويعرِّفه للجمهــور القانوني، كــما تُوجِّه الهــبري نقــوداتٍ، في الآن عينه، إلى تفســيرات النص الديني التاريخيَّة التي تعزِّز المكانــة الأبويَّة. وهكذا، يُعــدُّ عملهــا أساســيّاً في الفهــم الحديث للتفكــير القانــوني القائم

على المعتقــد، لَمَّا كانت تمتحن آثارَ النظام الأبويِّ على الكيفيَّة التي يجري فيها تفســير الدين، فهي تؤكد في مقالتها الموسومة بـ«الإسلام، والفقه، والعــرف: إعادة تعريف حقــوق المــرأة المســلمة» (1997) أنَّ كثيراً من الفقه الإسلامي الذي يخضع النساء (على سبيل المثال الأحكام المُتعلِّقة بقانون الطلاق، والعُنف المنزلي، وتعدُّد الزوجات) يرتكنُ إلى تفســير أَبَوِيٍّ (ومغلوطٍ اســتتباعاً) للنص الديني، في حين تؤكد بحوث الهبري أن التقليد القانوني الإســلامي مرنٌ بدرجة كافية لاســتيعاب حيوات المرأة المسلمة المُعاصرة ومعتقداتها.

يقوم المُعتقد الإسلاميُّ على التسليم بأنَّ القرآن أمرُ الله وكلمته التي لا تُبدَّل. وهكذا، فإن القرآن بمثابة النص الديني الأساسي في حياة المسلم اليوميَّة، والأهم من ذلك في الفقه الإسلامي. وحيثما كان القرآن مُبْهماً، يتجه الفقهاء المسلمون إلى أقوال الرســول وأفعاله (تُسَمّى أحاديث)، وكلا النصَّــين؛ القرآن والحديث، يؤكدان المســاواة بين البشر جميعهم، وقَدْ جرى تفسير ذلك بصورة تتيح للأعراف الثقافيَّة في المجتمع بالحضور والتأثــير، ومع ذلك تذهب الهبري إلى أنَّ الأعــراف الثقافيَّة المُتعارضة مع القرآن والأحاديث النبويَّة غالباً ما تكون مُترسِّخةً في قوانين البلدان الإســلاميَّة، ويُهدِّد، هذا الخَلْطُ بين الثقافة والنصِّ الديني، اســتقلاليَّةَ المــرأة في هذه البلــدان، ويصعب اقتلاعُه بســبب الخشــية المُجتمعيَّة من التشــكيك في القوانين التي تســتند، فيما يبدو، ظاهريّاً إلى التفسير الديني. وتزعُــم الهِبْري أنَّ غياب التعليم الديني المناســب أدام الخلط بين الثقافة والدين، وتأدَّى عنه استصحاباً إخضاعُ المرأة من خلال هذه القوانين. ومِمَّا لا ريبَ فيه أنَّه لا وجودَ لرجالِ دين رسميِّين في الإسلام،

ولا بِنْيَة هَرَمِيَّة. وعليه، فإنَّ جميع المسلمين المُستوفين للمعرفة المطلوبة مُخَوَّلون (بل مَدْعُوُّون) للمشاركة بتفكيرهمْ وتفسيرهِمْ للنص الديني. وعليه، من الممكن أنْ تظهر العديدُ من التفسيرات المُختلفة والصالحة على حَدٍّ سَواء.

ترصد الهبري هذه الظاهرة عبر تشكيلة من التفسيرات المختلفة الواردة في المُدوَّنات القانونيَّة في بلدان الشرق الأوسط، وتفحص صحَّة هذه القوانين بمنظار الفقه الإسلامي، وقد خلصت إلى أنَّ العديد منها متأثرٌ، على نحو غير ملائم، بالنظام الأبويِّ. ويقوم التفسير الإسلامي، في الأصل على مبدأ التكيُّف مع حالة مُجتمع بعينه، ما يتيحُ تفسيراً مرناً في تشكيلة واسعة من الثقافات المختلفة، بيد أنه يفتح المجال -من جهة ثانية- للثقافة الأبويَّة في تفسير النص؛ بما يعاون على تشكيل كيفيَّة فهمه وإنْفاذِه.

إنَّ العلاقة التي يفحصها عمل الهبري -بين المرأة والإسلام- علاقة مُتجـذِّرة في العصور الماضية، فعلى مدى التاريخ الإسلامي أثَّرت الأحوال الاجتماعيَّة والسياسيَّة تأثيراً عميقاً في الكيفيَّة التي فُسِّر فيها الإسلام، واقتضاءً في الكيفيَّة التي مورس بها. وترى الهبري، مُحاجِجَةً، أنَّ الحوادث التاريخيَّة قد حوَّلت الإسلام المُمارَس إلى نظام أبويٍّ، مع أنَّ الإسلام الحقيقي لا ينطوي على نظام أبَوِيٍّ.

كانت فترة ما قبل الإسلام (الموسومة بالجاهليَّة)، في شبه الجزيرة العربيَّة، غارقةً في التقاليد الأبويَّة، فقد كان وأدُ البنات أمراً سائداً، فضلاً عن تعدُّد الزوجات. وقَدْ أشارت الهبري في مقالة نشرتها عام 1982، بعنوان: «دراسة في التاريخ الإسلامي: أو كيف ارتكسنا

في هذه الفوضى؟»، إلى الكيفيَّة التي قَلبَ فيها الإسلام ثقافة شبه الجزيرة العربيَّة، وذلك بإضعاف الهرميَّة الأبويَّة واستبدالها بآصرة دينيَّة يتساوى فيهــا الناسُ أجمعون بصرف النظر عن الجنــس، أو العرق، أو القوميَّة، أو الإثنيَّة. غير أنَّ ثقافة العصر الجاهلي، وفقاً للهبري، عادت وانسربَتْ إلى الخطاب الديني رِفْقَةَ النظام الأَبَويِّ، وباتت مَهَمَّةُ الهبري إذَّاك مَهمَّةً حاسمة، وتتحدَّد بالفحص عن الصورة التي من الممكن أنْ يبدو عليها الإسلام إذا تحرَّر من أعِنَّةِ النظام الأَبَويِّ.

وكتبت الهبري، بتوسُّــع، حول علاقة المرأة المُسْلمة بالفكر الغربيِّ، ونشرت بصورة أكثر تحديداً غيرَ عملٍ حول النِّســويَّة الغربيَّةِ وعلاقتها بالعالم الإسلامي، واســتصحاباً بالنساء المُســلمات. وتحاجج الهبري، عبر أعمالها، بأن الاســتعمار قَدْ غيَّر كثيراً من البنــى الاجتماعيَّة القائمة في العالم الإســلامي، مُعَرِّضاً إيَّاها لمُعتقدات دينيَّــة وقيم ثقافيَّة بديلة، ومع ذلك لا تُســلِّم الهبري بأفضليَّــة القيم الغربيَّــة، وتقول، عوض ذلك، بأنَّ النســاء المســلمات (وفي الواقع الرجال) يُواجهنَ مُشــكلة تســهيل عمليَّة التقدُّم في مجتمعاتهنَّ، في حين يحافظن، في الوقت عينه، على المنظومة الثقافيَّة الخاصة التي ينتمين إليها. كما تتقدَّم الهبري خطوة أخرى مُحاججة بأنَّ النســوية الغربيَّة، بتركيزها على التأكيدات العلمانيَّة لحقوق المرأة، تنذرُ بإغفال المَرأة المُســلمة في الغرب كما في الأقطار ذات الأغلبيَّة المسلمة.

لا تقف انشــغالات الهبري عند هذا الحـــدِّ، إذ تمثِّل العلاقة بين الفكر القانوني الإســلامي وذلــك الغربي واحداً من انشــغالاتها، وتذهــب الهــبري إلى أنَّ قدراً كبــيراً من الفكر القانــوني الأوروبي

مُسْــتوَحى من الاتصال الغربي بالحضارة الإسلاميَّة، وقدْ رصدت العديد من أوجه التشابه بين المُنْطلقات التأسيسيَّة الأصليَّة للولايات المتحدة والقيم الإســلاميَّة، موحِيَةً باستعارة الفقه الإسلامي في بناء الأساس القانوني لتلك الدولة. وتخلُص الهبري، من هذه الإشارات، إلى أن النظام الديمقراطي متوافق، تمام التوافق، مع القيم الإسلاميَّة، واستتباعاً بمقدور العالم الإســلامي الانخراط بنجاح في التجارب الديمقراطيَّة.

وتشغل الهبري، بما هي باحثة مختصَّة في الفقه الإسلامي، وتقيم في الولايات المتحدة، مساحة مُتفرِّدة ذات أهميَّة متصاعدة، فَفيما خصَّ السؤال: كيف ينخرط المسلمون الأمريكيون في السرديَّة الأمريكيَّة الكـبرى؟ تتحدَّث الهــبري، بِصفتها مُهاجرة لبنانيَّــة إلى أمريكا، عــن رغبتها المُتصاعــدة في أنْ تغــدو مُواطنةً حــين كانت طالبة شــابَّة. وقد رأتْ -في قراءتها- القيمَ الأمريكيَّــة المُتعلِّقة بالفصل بين الكنيســة والدولة، والنظام الديمقراطي، والحقوق المكرَّســة دســتوريَّاً لجميع الناس، مُنْعكســةً في التراث الإسلامي، ما ألهمَ حياتها المهنيَّة البحثيَّة.

يتشــكَّل عمل الهــبري ويقوم على اعتقــاد أســاسي بتوافقيَّة القيم الأمريكيَّة مع تلك الإسلاميَّة. وعليه، بات عمل الهبري، في هذا الوقت الذي يتصاعد فيه الخطاب حول حضور المسلمين في أمريكا، أكثر أهميَّة من أي وقت مضى، فقد خلصت، على نحو دقيق، إلى أنه لا يوجد تنافر جوهري بين الهويتين الأمريكيَّة والإسلاميَّة. وهكذا، فإن عملها يؤسس في القانون ما يدركه، في واقع الأمر، العديد من الأمريكيين المســلمين:

ويتمثَّــل في أنهم لا يفيدون من أمريكا بصورة أحاديَّة، وإنما تفيد أمريكا نفسها من نشر القيم الإسلاميَّة.

ولم يقتصر عمل الهبري على مســاهمتها في المجــال الأكاديمي، بل تعدَّاه إلى عالم الواقع، فأخذت تعمل على ردم الفجوة بين أبحاثها وذلك العالم، إذ أسَّســت منظمة كرامة: محاميات مســلمات من أجل حقوق الإنسان؛ وهي منظمة تدعم اضطلاع النساء بالدراسة والقيادة بصورة تُمكِّنهنَّ من تسـهيل التغيير ضمن مجتمعاتهنَّ. والهبري، فضلاً عن ذلك، هي المُحرِّرة والمؤسِّــــسة لـ «هيباتيا»: مجلة الفلســفة النســويَّة، وما تزال هذه المجلَّة تصدر حتى اللحظة، بل تُعدُّ من المجلات الفلســفيَّة الناجحة.

يقــوم عمل عزيزة يحيى الهبري على فهم أســس الفقه الإســلامي والطريقة التي كيِّف بها لإخضاع المرأة المســلمة، وقَدْ شكَّلت أبحاثُها ومســاهماتُها جانبــاً كبيراً مــن النقاشــات الأكاديميَّة حول النســاء في الإســلام، إلى جانب علاقة هؤلاء الأخيرات بدولهنَّ ســواء كُنَّ في العالم الإســلامي أو في الغرب. وهكذا، تقوم الهــبري في عالم يتعاظم انقســامه، ويســعى لجعل القيــم الغربية نقيضــاً لتلك الإســلاميَّة، بعمل أكاديمي أَساسي يُجسِّرُ الهوَّة بين هذين النَّسقَيْن الأخلاقِيَّيْن.

لقد أســهمت الهبري، بوصفها رائدة في مبحثي الفقه الإســلامي والنسويَّة، إســهاماً كبيراً في المعتمد الفلسفي المتعلِّق بتلك الموضوعات غير المدروســة نســبيّاً. ولما كنت، أَنــا نفسي، امرأة أمريكيَّة مســلمة، فإن عمل الهــبري المُبتكر والمطلــوب في المجال الفكري الإســلامي، يعينُ على فهمي لعقيدتي في السياق الأمريكي.

تزدهر الدراســات الدينيَّة في ظل العديد من التفسيرات، ولَـمَّــا كانت الهبري فيلسوفة مُتمرِّســة، فإنَّها تقدِّم تفسيـراً مُهمَّـاً للأدبيَّات الإسلاميَّة يبني على قراءتي الخاصَّة للإســلام ويضيف إليها. وقد مثَّل عملي القائم على المقارنة، في الفكر السياسي والقانوني والتاريخي الغربي والإسلامي، مِهاداً لمزيد من العمل.

وفي الختام، إنَّ إسهامات الهبري في الفلسفة والقانون تفوق الحصر، فضلاً عن أهـمِّـيَّـتها.

ثلّة أخرى من النساء الفيلسوفات

ثمة المئات، إنْ لم يكن الآلاف، من النساء الفيلسوفات عبر التاريخ، لكننا لم نتمكن من استيعاب سوى عشرين منهن في هذا الكتاب. إليك قائمة ببعض الملكات الفيلسوفات، كي تتبحر في البحث وتلتذ بالاستكشاف.

Anna Maria van Schurman
Catharine Trotter Cockburn
Elisabeth of Bohemia
Margaret Cavendish
Anne Conway
Gabrielle Suchon
Sor Juana Inés de la Cruz
Damaris Masham
(Lady Ranelagh (Katherine Jones
Émilie du Châtelet
Olympe de Gouges
Sophie de Condorcet
Lady Mary Shepherd
Nana Asma'u
Flora Tristán of Perú
Victoria Welby
Ida B. Wells
Olga Hahn-Neurath
Susan Stebbing

Gargi Vachaknavi
Themistoclea
Theano of Croton
Hipparchia of Maroneia
Nicarete of Megara
Ptolemais of Cyrene
Aesara of Lucania
Xie Daoyun
Saint Catherine of Alexandria
Sosipatra of Ephesus
Aedesia
Héloïse d'Argenteuil
Hildegard of Bingen
Akka Mahadevi
Saint Catherine of Siena
Tullia d'Aragona
Teresa of Ávila
Moderata Fonte
Bathsua Makin

Susan Haack
Susan Moller Okin
Eva Kittay
Linda Zagzebski
Martha Nussbaum
Adriana Cavarero
Patricia Hill Collins
Margaret Urban Walker
Gail Fine
Sally Haslanger
Seyla Benhabib
Christine Korsgaard
bell hooks
Susan Wolf
Jean Hampton
Rosi Braidotti
Judith Butler
Elizabeth Anderson
Christina Sharpe
Rae Langton
Angie Hobbs
Miranda Fricker
Jasbir Puar
Jennifer Saul
Sara Ahmed
Cécile Fabre
Kathryn Sophia Belle
Kate Manne

Hélène Metzger
Susanne Langer
Sofya Yanovskaya
-Maria Kokoszyńska
Lutmanowa
Margaret MacDonald
Simone Weil
Margaret Masterman
Elizabeth Lane Beardsley
Philippa Foot
Ruth Barcan Marcus
Verena Huber-Dyson
Sylvia Wynter
Judith Jarvis Thomson
Virginia Held
Amélie Rorty
Susan Sontag
Audre Lorde
Margaret P. Battin
Anita Silvers
Hidé Ishiguro
Dorothy Edgington
Uma Chakravarti
Onora O'Neill
Sarah Broadie
Gayatri Chakravorty Spivak
Patricia Churchland
Rosalind Hursthouse
Nancy Cartwright

شكر و تقدير

عندما خطرت لنا فكرة «ملكات الفلسفة» أوّل مرة بعد رحلة مُحبطة في حوانيت بيع الكتب المحلية، لم نعثر على شيء يمكنه أن يعدّنا لرحلة العامين الماضيين.

لا يمكننا أن ننصف، في هذه الفُسحة الموجزة، كلّ من أسدى لنا يد العون، ومع ذلك نورد فيما يلي قليلاً من الكثير الذين يستحقون تنويهاً خاصاً.

نود أن نستهلّ ذلك بإزجاء الشكر إلى أولئك الذين دعمونا في حملة التمويل الجماعي لهذا الكتاب، ولم يكتب لـ«ملكات الفلسفة» الظهور إلا بفضل إيمان المُتبرعين وتشجيعهم، ونشعر بأننا محظوظتان لأننا تشاركنا معهم هذه الرحلة.

وما كان لهذا المشروع أن يرى النور، أيضاً، لولا العون الذي تلقَّيْناه من فريق أحلامنا النِّسويِّ في مجموعة «Unbound» وهُنَّ: كاتي جِسْتْ، دي آندرا لوبو، وجورجيا أدْ. فضلاً عن رسّامَتنا الموهوبة؛ إيمي سْمِثْ. نشكركُنَّ على خوض هذه المُجازفة معنا، ولِما أَوْليتُموه من حماس لهذا الكتاب، ما جعلنا نعمل بجدٍّ واجتهاد حتى بلغنا النهاية.

ثمَّة طائفة أخرى مِمَّــن قدَّم الدعم بتعليقه على المُســوَّدات وتقديم الخبرة الأكاديميَّة للمساعدة في جعل هذا الكتاب مُتوافراً على الصرامة واليُسْر في آن: كِمْ هِنِنْجسَنْ، وسامانثا روز هِلْ، وماري تاونْسنْدْ، وثيو كْوِكْ، ومِيا تُنْج، وزِيْدْ (نُكْ) هْوِنْ. كما نودُّ أنْ نشكر فِفِكْ كِمْبايَنْ، التي أعانت الأســتاذة آلِنْ في وضع الخُطاطة التمهيدية للفصل الذي عقدته عن آنْجِلا ديفِزْ.

لا يخفى على أحد أنَّ مثل هذه المشاريع، كما هو الحال دائماً، ما هي إلا مُغامرات برفقة العائلة والأصدقاء وعليه فإنَّنا نسوق الشكر هنا إلى آبائنا الرائعين، وزملائنا في الســكن، وزملاء الدراسة والأصدقاء، ونضيف إلى هؤلاء كلَّ من اســتمع إلى مخاوفنــا وإحباطاتنا وانفعالاتنا. كما نرفع القبَّعات للنساء الجســورات الحاضرات في حياتنا اللائي مَثَّلْن مصدر إلهــام لا ينقطع. تودُّ ربيكا أنْ تشــكر، أيضاً، شريكهــا الرائع ونصفها الآخر آيفَنْ، الذي يُعدُّ سنداً دائماً ومصدراً للتشجيع والبهجة. أما ليسا، فتحبُّ أنْ تشكر، بصفة خاصَّةٍ، أُمَّها تشارِلْ وأختها آلي، لكونهما مثاليها النسويين العمليين الأولَيْن والأمثلَيْن.

وختام الشكر موصول إلى مُدَرِّسَتَيْنا الأولَيَيْن في الفلسفة: ماثيو كِلي، وغابْرييل كرِسْــبْ، فلولاهما، ولولا الصداقات التي كَوَّنَّاها في قاعات الــدرس لديهما، فضلاً عن صداقاتنا الخاصَّة، ما كُنَّا لندرس الفلســفة، ونغدو على ما نحن عليه، نشكُركم شكراً كبيراً.

نبذة عن المؤلفات

زوي أليوزي (ZOI ALIOZI : /zoui ə'liouzi/): باحثة وناشطة في مجال حقوق الإنسان، وهي أكاديمية وفيلسوفة متميزة، ومحامية دولية متخصصة في حقوق الإنسان. تشمل اهتماماتها البحثية حقوق الإنسان، والقانون، والفلسفة، والنشاط (السياسي)، والنِّسويَّة، والتغير المناخي، و«الجماليَّات»، والفنون والسينما.

أنيتا ل. آلِنْ (ANITA L. ALLEN : /ə'ni:tə ɛl 'ælən/): أستاذة القانون والفلسفة، وأستاذ كرسي البروفيسور هنري ر. سيلفرمان في كلية الحقوق بجامعة بنسلفانيا. وهي خبيرة في قانون «الخصوصيَّة»، وفلسفة «الخصوصيَّة»، والأخلاقيات الحيوية والقيم المعاصرة. وتعرف بمساهمتها في الفلسفة القانونية وحقوق المرأة والعلاقات العرقيَّة.

غولْزارْ بارْنْ (GULZAAR BARN : /'gul.za:r ba:rn/): باحثة وفق النظام الوظيفي المؤقت «دراسات ما بعد الدكتوراه» في جامعة «كلية الملك في لندن» (King's College London). عملت محاضرة في الفلسفة في جامعة بِرْمِنْغْهامْ، وحصلت على درجة دكتوراه في الفلسفة من جامعة أوكسفورد، بتمويل من مؤسسة «ويلكم ترست» (Wellcome Trust)، وإبان ذلك حصلت أيضاً على زمالة بحثية للدراسات العليا في مكتب العلوم والتكنولوجيا بالبرلمان في وستمنستر بلندن.

سـاندرين بِرْجيـه (SANDRINE BERGÈS : /sændriːn bɛr'dʒeɪ/): أســتاذة مشــاركة في جامعة بيلكنت، وهي عضوة نشــطة في مشروع فوكس (Project Vox) ومشروع السرد الجديد (New Narratives Project) الدوليين، اللذين يســعيان لإعادة إدخال نصوص مهمة للفيلسوفات النســاء في التدريــس والبحــث. كــما أنها شريك مؤسِّــس لشــبكة (SWIP-TR) التركية الأوروبية المختصة بدراســة الفيلسوفات النساء، وللجمعية الفلسفية للنساء في تركيا (SWIP-TR).

رِبيـكا بَكْسْـتِنْ (REBECCA BUXTON : /rɪ'bɛkə 'bʌkstən/): طالبــة دكتــوراه في الفلســفة في جامعة أكســفورد، تعمل في حقل الفلســفة السياســيَّة والهجرة القسريَّة. يختص بحثها بالحقوق السياسيَّة للاجئين والمهاجرين. أكملــت درجة البكالوريوس في الفلســفة في كلية الملك في لندن، وحصلت على درجة الماجستير في دراسات اللاجئين والهجرة القسريَّة في جامعة أكسفورد.

كليــرْ كارْلايْـلْ (CLARE CARLISLE : /klɛər 'kɑːrlaɪl/): أســتاذة الفلســفة واللاهوت في كليــة كِنْغْزْ في لندن. درســت في كلية ترينيتي في كيمْـبِرجْ، حصلت على درجة البكالوريوس في الفلســفة عام 1998، ودرجة الدكتوراه عــام 2002. نشرت، مُذَّاك، أربعة كتب عن ســورِنْ كيركيجــارد، وكتاباً «عن العــادة»، وأول إصدار باللغــة الإنجليزية لكتاب فيليكس رافايســون «De l'habitude»، وحــرَّرت ترجمةَ جورج إليوت لكتاب «الأخلاق» للفيلسوف سبينوزا.

حنَـه كارْنجـي-آرْبِثْنـت (HANNAH CARNEGY-ARBUTHNOTT : /'hænə kɑːrnɪgi ɑːr'bjuːθnət/): باحثة في حقول الفلســفة السياســيَّة

والفلسفة الأخلاقيَّة والفلسفة النِّسويَّة. أتمت درجة الماجستير والدكتوراه في الفلسفة في جامعة لندن كوليدج، وعملت زميلة في دراسات «ما بعد الدكتوراه» في مركز ماكوي للأخلاق في جامعة ستانفورد، ومركز البحوث الأخلاقية في مونتريال.

إلهانْ داهيرْ (ILHAN DAHIR : /ɪl'hæn 'dɑːhɪr/): كاتبة وباحثة، تكمل حالياً درجة الماجستير الثانية في الحوكمة العالميَّة والدبلوماسيَّة في جامعة أكسفورد. حصلت على منحة رودز عام 2016، وأكملت درجة الماجستير في دراسات اللاجئين والهجرة القسريَّة عام 2017.

نيما داهيرْ (NIMA DAHIR : /'niːmə 'dɑːhɪr/): طالبة دكتوراه في علم الاجتماع في جامعة ستانفورد، تدرس العدالة في مجتمعات المهاجرين. تخرجت بتفوق من جامعة ولاية أوهايو بدرجات في الرياضيات والاقتصاد. عملت سابقاً محلِّلة في بنك الاحتياطي الفيدرالي في نيويورك، وهي شريك مؤسِّس لمنظمة «اللجوء»، التي تركز على توجيه اللاجئين الشباب.

جيه هترْلي (JAE HETTERLEY : /dʒeɪ 'hɛtərli/): طالبة دراسات عليا في الفلسفة في جامعة ووريك (Warwick). يتمحور اهتمامها البحثي الأساسي حول تاريخ الميتافيزيقا والظواهرية، وبخاصَّةٍ أعمال إيمانويل كانط ومارتن هايدغر، كما أنها مهتمة بتحليل الكيفيَّة التي يُمكن بها استخدام الظواهرية منهجاً لفهم التجارب المعيشيَّة للأقليات.

كيث كيرْكباترِك (KATE KIRKPATRICK : /keɪt 'kɜːrk,pætrɪk/): عضو زميل في الفلسفة والأخلاق المسيحيَّة في كلية ريجنت بارك بجامعة أكسفورد. كانت سابقاً محاضرة في الدين والفلسفة والثقافة في كلية

الملك في لندن . درَّســت «الفلسفة والنســويَّة لدى سيمون دو بوفوار» لدرجة الماجستير في الدراســات النسائية بجامعة أكسفورد. وقد ألَّفت كتباً عديدة ومقالات عن بوفوار وسارتر والوجودية.

ديزيريه لِمْ (DÉSIRÉE LIM : /ˌdeɪsə'reɪ liːm/): هي أستاذة مساعدة في الفلسفة، في قسم الفلسفة في جامعة بنسلفانيا، كما أنها باحثة مشاركة في معهــد «روك لعلم الأخلاق» (Rock Ethics). كانت ديزيريه ســابقاً زميلة دراســات «ما بعد الدكتوراه» في مركز ماكــوي لعلم الأخلاق في المجتمع، في جامعة ســتانفورد. أكملت درجة الدكتوراه في الفلسفة في كلية الملك في لندن، في يونيو 2016.

إيفا كِتْ وا مانْ (EVA KIT WAH MAN : /'iːvə kɪt wɑː mæn/): هي أستاذة في الدين والفلسفة في جامعة هونغ كونغ بابْتِسْتْ. حصلت على درجة الدكتوراه في الدراسات الصينية (الجمالية) في الجامعة الصينية في هونغ كونغ، وتحصَّلت على درجة الماجســتير في الفلســفة من المؤسَّسة التعليمية نفسها.

هِلِنْ مكابي (HELEN MCCABE : /'hɛlən mə'keɪb/): هــي أســتاذة مســاعدة في نظرية السياســة في جامعة نوتنغهام. كانت أبحاثها تتركز بصورة رئيســة على الفلســفة السياسية لجون ســتيوارت ميل، لاسيما ارتباطاته بالاشــتراكية مــا قبل الماركســية. في عــام 2018، أصبحت هلــن مديرة لـــ«Disposable Brides»، التي تشــكل جــزءاً من مبادرة «Rights Lab»، وهــي مشروع «بيكن للتفوق» (Beacon of Excellence)، في جامعة نوتنغهام، حول الزواج القسري.

فاي نايكر (FAY NIKER : /feɪ 'naɪkər/): أستاذ مساعد في الفلسفة في جامعة ستيرلينج في اسكتلندا، حيث تعمل على مواضيع في الفلسفة الاجتماعية والسياسية والأخلاق التطبيقية. كانت سابقاً زميلة في دراسات «ما بعد الدكتوراه» في مركز ماكوي لعلم الأخلاق في جامعة ستانفورد، وقبل ذلك حصلت فاي على درجة الدكتوراه في نظريَّة السياسة من جامعة ووريك.

إِلي روبْسُنْ (ELLIE ROBSON : /'ɛli 'rɒbsən/): طالبة ماجستير في الفلسفة في جامعة دورهام، حيث أكملت درجة البكالوريوس أيضاً. مختصَّة بفلسفة النساء في القرن العشرين، وباستكشاف موضوعات الطبيعة الأخلاقية والطبيعة البشرية، ويركز عملها بخاصَّةٍ على فلسفة ماري ميدجلي.

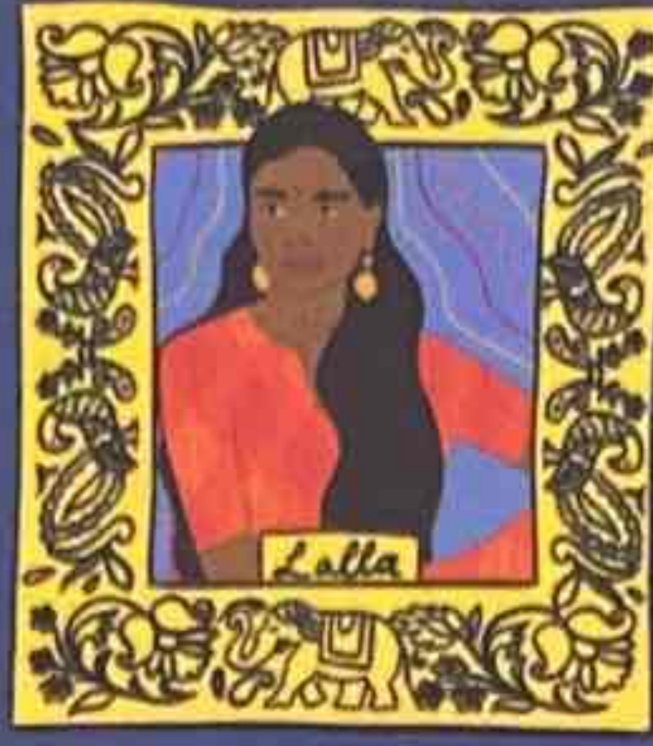
مينا سَلامي (MINNA SALAMI : /'mɪnə sə'lɑːmi/): صحفية نيجيرية فنلندية تروِّج لقضايا النِّسويَّة الإفريقيَّة، والشتات الإفريقي، والنساء النيجيريَّات، من خلال مدونتها «مس-أفروبوليتان»، التي أنشأتها وما زالت تحرِّرها منذ العام 2010.

شاليني سِينْها (SHALINI SINHA : /ʃə'liːni 'sɪnhə/): محاضرة في الفلسفة غير الغربيَّة، في جامعة ريدينج. حصلت على درجة الدكتوراه من جامعة ساسكس، وسبق لها التدريس في جامعة يورك وSOAS (جامعة لندن). تركز أبحاثها على المواضيع المتعلقة بالفلسفة الهنديَّة، وخاصة الميتافيزيقا والأخلاق الهندوسيَّة والبوذيَّة، وفلسفة العقل وفلسفة الفعل.

سيمونْ وبْ (SIMONE WEBB : /sɪ'moʊn 'wɛb/): تكمل دراستها العليا لنيل شهادة الدكتوراه في دراسات الجندر في كلية الجامعة الملكيَّة بلندن. وتضع أبحاثُها عمل ماري آستل في تناظر مع الأعمال الأخيرة للفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، حيث تؤكد على أن كلا العملين يمكنهما إضاءة بعضهما بعضاً، إلى جانب توجيه إرشادات مفيدة للجانب العملي في «النِّسويَّة» الحديثة. وهي ملتزمة، بالإضافة إلى اهتماماتها الأكاديميَّة في الفلسفة الحديثة المبكرة والأخلاق الفوكويَّة وفلسفة بيير هادوت باعتبارها طريقة للحياة، بالفلسفة العامة والمجتمعيَّة، حيث تتطوع بانتظام في منتدى «فلسفة ستيوارت لو ترست» (Stuart Low Trust philosophy). وتحصَّلت سيمون على درجة البكالوريوس في الفلسفة والسياسة والاقتصاد من جامعة أكسفورد، كما تخرَّجت منها بدرجة الماجستير في دراسات المرأة.

ليسا وايْتِنْغ (LISA WHITING : /'li:sə 'waɪtɪŋ/): باحثة في حقل السياسات، في مجالات تتعلق بالأخلاق العمليَّة. تعمل حالياً في مركز أخلاقيَّات البيانات والابتكار (الحكومي البريطاني)، وتكمل درجة الماجستير في «الحكومة والسياسة والسياسات» في جامعة بيركبيك في لندن، بعد حصولها على درجة البكالوريوس في الفلسفة من جامعة دورهام.







ملكات الفلسفة

سِيرة النساء المهمَلات في الفلسفة .. وإرثهن

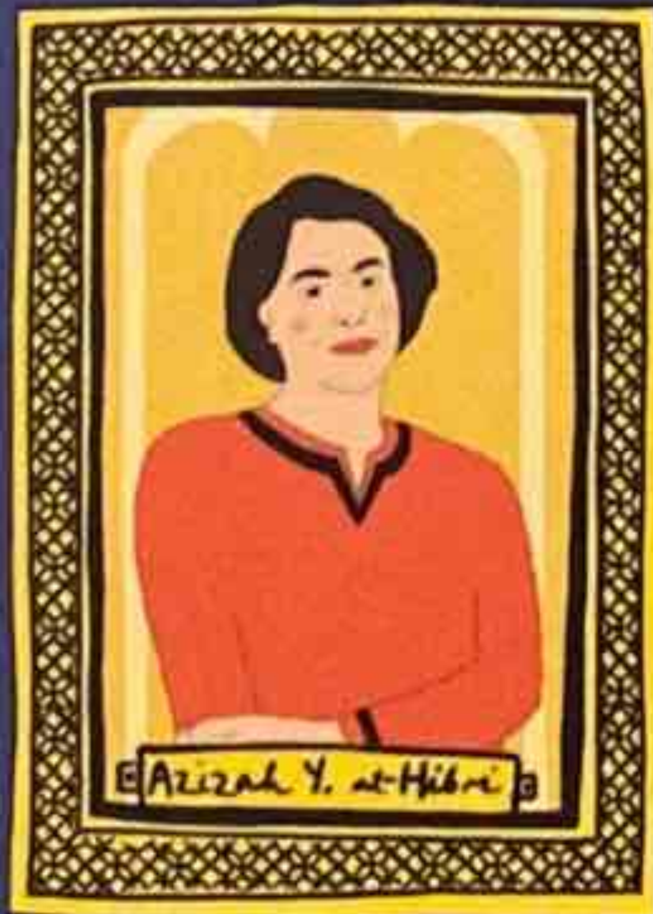
يكاد قارئُ تاريخ الفَلْسَفَة يتساءَل: لِمَ كانت الفلسفةُ حِكراً على الذكور دون النساء؟ لكنّه يعْدِل عن السُّؤال حينَ يبحث في كتب أَفردتْ مساحةً للفَيلسوفات من النساء، ومنها «مَلِكات الفَلْسَفَة»، الذي اقتصرت صفحاته على 20 مُفكِّرةً مِمَّنْ برزْنَ، فنحتْنَ مصطلحاتٍ، وقدّمْنَ إسـهاماتٍ رفدت الفكرَ الفَلسفيَّ على امتداد أَلْفِيَّتَيْن ونيِّف، بَدْءاً من دَيوتيما، وبانْ تجـو (أوّل مؤرِّخةٍ في تاريخ الصين القديم)، وحَنَّة آرِنتْ، والأكسـفورديّات، وهيباتْيا، مروراً بأنْجلا ديفِزْ (الرَّمْز الأشهر لحركة القوّة السـوداء الأمريكيّة)، ثم عزيزة الحِبْري (التي أوقفتْ بَحْثَها على تقاطُع مَفاهيم غربيّةٍ مُعاصرة، مثل المُساواة بين الجنسيْن، مع التَّشريع الإسلاميّ).

سيجدُ القارئُ الـمعنيُّ بالمُنْجز الفلسفِيِّ النِّسويِّ ضالّته في «مَلِكات الفَلْسَـفَة»، بما حوى مِنْ سِيَرٍ شخصيَّة ورُسومات، وبما توفَّر عليه من تبصُّرٍ وفكر.

لكنَّ السُّؤال، بأثرٍ مِنْ هذا الكتاب وأَضْرابه، قد غدا:

لماذا أقصيَتْ النِّساءُ من المِضْمار الفَلْسَفيِّ؟!







السعر: 55 درهماً





مركز أبوظبي للغة العربية
Abu Dhabi Arabic Language Centre

- المعارف العامة
- الفلسفة وعلم النفس
- الديانات
- العلوم الاجتماعية
- اللغات
- العلوم الطبيعية والدقيقة/التطبيقية
- الفنون والألعاب الرياضية
- الأدب
- التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة
- أطفال وناشئة